

مجدى عبد الحافظ



المشروع القومي للترجمة

فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام

ترجمة:

هدى كشروود

مراجعة وتقديم:

مجدى عبد الحافظ



974

المشروع القومي للترجمة

فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام

تأليف : مجدى عبد الحافظ

ترجمة : هدى كشروء

مراجعة وتقديم : مجدى عبد الحافظ



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٩٧٤

- فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام

- مجدى عبد الحافظ

- هدى كشود

- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

L'idée De L'évolution

Dans La Pensée Islamique

Imprimé Sur Microfiche

Par L' université Paris Nanterre, 1991

حقوق الترجمة والنشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

7	الإهداء
9	تصدير
15	الفصل الأول : مدخل لفكرة التطور
15	(أ) التطور عند داروين
21	(ب) التطور عند العرب
33	الفصل الثاني : إخوان الصفا
69	الفصل الثالث : مسكويه
91	الفصل الرابع : البيروني
113	الفصل الخامس : ابن خلدون
151	خلاصة عامة

إهداء

(الطبعة العربية)

أُهدى هذا العمل إلى ذكرى المرحوم أ.د.
محمد حسيني أبو سعدة مؤسس قسم
الفلسفة بجامعة حلوان وأستاذ الفلسفة
الإسلامية بها ؛ إذ كان مثلاً للعالم
المترضع ، والإنسان الخلق ...

تصدير

يسرني أن أقدم للقارئ العربي كتاباً عن فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، وهو بحث أنجز في النصف الأول من الثمانينيات، وظل حبيس الأدراج حتى نشرته جامعة باريس ١٠ على "ميكروفيش" في ١٩٩١، وظل هكذا طوال هذه المدة، وهاهو أخيراً يرى النور في العربية. بدأت الفكرة حينما قرأت للمرة الأولى عند تقديم عمل داروين في العالم العربي، أن من تبناوا هذا العمل وقدموه للغة العربية وعلى رأسهم إسماعيل مظهر قد ألحوا إلى أن فكرة التطور الداروينية كان لها جذور في تراثنا العربي الإسلامي، وأنها كانت شائعة، وهو ما كان قد أكدّه جمال الدين الأفغاني من قبل في كتاب محمد المخزومي "خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني"، وأشار إلى الموضوع نفسه العديد من رواد النهضة العربية مما أثار فضولي ودفعني دفعاً إلى المصادر التي ذكروها لأقوم بدراستها وتقييمها لعلّي أجد فيها ما يشفي الغليل. فمجرد افتراض هذا الأمر يحفز العزيمة، ويشحذ الذهن، ويدفع لبذل الجهد من أجل تحري الحقيقة في هذه الفرضية شديدة الجاذبية.

ولا يجعلنا هذا أن نتصور أن النظرية التي وضعها داروين في التطور قد قال بها العرب بقدها وقديدها قبله : فداروين العالم الذى بذل من الجهد فى الكشف العلمى والملاحظة والتدقيق لأكثر من عشرين عاماً ليصنع نظرية علمية لها أسس منهجية فى ضوء العلم الحديث، قد توفرت له من العلوم الحديثة فى عصره ما لم يتوفر لغيره فى القرون السابقة عليه، والحديث عن أفكار للتطور لدى فلاسفة الإسلام ينبغى أن يحصرنا داخل إطار علوم عصرهم حتى لا نُحْمَلْ أفكارهم بما لا نطبق، أو نقولهم ما لم يقولوا. ومن هنا تبرز أهمية أن نقرأ إنتاجهم الفكرى حول الموضوع فى سياق عصورهم التاريخية التى عاشوها.

وإذا كانت فكرة التطور باعتبارها فكرة تنتمى إلى الموضوعات الأبستمية، يمكن أخذها على محمل الحياد العلمى الموضوعى بهذه الصفة، فإننا يجب ألا ننسى أنها قامت بلعب دور أيديولوجى فى محيطها، وبالتالي يختلط دائماً الإبستمى بالأيديولوجى، وهو ما لم يغب عن دائرة اهتماماتنا عند إعداد هذه الدراسة؛ إذ حاولنا أن نلتمس - كلما كان هذا ممكناً - ذلك الدور الأيديولوجى المفترض الذى توسمنا أن الفكرة قد لعبته فى السياق الذى ظهرت فيه، وهو دور شديد الاتساع والاختلاط. من هنا كانت معالجتنا تلك حريصة على كشف الواقع الاجتماعى الذى تمخضت عنه هذه الأفكار، وكيف أن أفكار التطور تلك كانت خادماً أميناً، أو حاملاً إبستمياً لأيديولوجيا الفرق الاجتماعية المختلفة التى ظهرت على الساحة آنذاك.

وقد قدمنا لهذه الدراسة بمدخل حاولنا فيه أن نقدم أولاً فكرة التطور فى نظرية داروين، وثانياً أن نعرض لفكرة التطور قبل الإسلام، خاصة عند اليونان، كما حاولنا أن نقدم مصطلح التطور "فيلولوجيا فى اللغة العربية. بعدها ناقشنا الفكرة **أولاً** عند إخوان الصفا وتطبيقاتها لديهم فى النبات والحيوان، ومناقشة ما توصلوا إليه. **وثانياً** عند مسكويه فى تطبيقات الفكرة لديه فى النبات والحيوان، إضافة إلى تقييم محاولته. **وثالثاً** عند البيرونى الذى أفاد - إلى حد كبير - من التراث الهندى عندما ترجمه للغة العربية؛ حيث ظهرت لديه بشكل واضح فكرة "الانتخاب الطبيعى"، إلى جانب أفكار أخرى مثل "التناسخ" التى استقاها أيضاً من التراث الهندى، وناقشنا فى نهاية هذا الجزء مجمل أطروحات البيرونى. **ورابعاً** تعرضنا لفكرة التطور نفسها عند ابن خلدون مستخلصين أهم ما يميز محاولته خاصة ما أسميناه لديه "علم التغير الخسوى" إضافة لدور "العصبية" فى هذا، ثم التركيز على مفهوم التطور من الناحية البيولوجية، ومن ثم الاهتمام بمفاهيم كالاستحالة و "التأثيرات البيئية"، وحاولنا كما فعلنا من قبل تقييم بعض الجوانب الإشكالية لديه : حول الفلسفة وموقع الدين فى التطور. وسيلاحظ القارئ أننا قد عدنا إلى أكثر من طبعة من المصادر الأساسية لهذه المواقف الأربعة، ولم نلتزم بطبعة واحدة، وكان هذا الظرف خاص بنا؛ حيث أنجز البحث بين القاهرة وباريس فى أوائل الثمانينيات عندما كنا نقيم بالعاصمة الفرنسية حتى ١٩٩٦، وبسبب عدم وجود بعض الطباعات

التي كنا قد اعتمدنا عليها في القاهرة من قبل. ورغم هذا لم يكن هذا سلبياً كله ؛

حيث عثرنا على بعض الاختلافات فيما بين الطبقات المختلفة، قمنا بالإشارة إليها في موضعها.

وفي الختام قدمنا خلاصة عامة حول الموضوع أبدينا خلالها بعض الملاحظات العامة التي رأينا أنها تخدم رؤيتنا، وتوضح الصورة كاملة لمقاربة فكرة التطور لدى المواقف الفلسفية الأربعة التي عالجناها في هذه الدراسة، هذا وقد يلاحظ القارئ الحصيف بأننا أسرفنا في اقتباس النصوص، أو أن البعض منها جاء طويلاً ، وهي طريقة لم نستطع التخفيف منها، حيث حرصنا منذ البداية ألا يشعر القارئ ولو للحظة أن استنتاجاتنا التي توصلنا إليها مجرد آراء سريعة لقراءة متعجلة للنصوص. من هنا حاولنا إشراك القارئ في تحليلاتنا، وما توصلنا إليه حتى يصبح شاهداً عليها وعلينا. كما قصدنا أيضاً أن نقدم الفيلسوف قبل تقديم أفكاره في التطور، وذلك لتوجه العمل أولاً للقارئ الفرنسي، وثانياً لأننا أردنا أن يربط القارئ بين حياة الفيلسوف وأعماله. وسواء حاللنا التوفيق في دراستنا تلك أو جانبنا، فحسبنا أننا حاولنا استثارة عقل القارئ الكريم لإعادة النظر في دراستنا لتراثنا، واستنطاق المسكوت عنه فيه، لعلنا نفوز بفضاءات جديدة عندما نتمثله جيداً، لكي نقوم بتجاوز الحاضر والماضي نحو المستقبل الذي لن ينتظر أحداً .. ولا يفوتني أن أشكر بكل العرفن والتقدير الأستاذ الدكتور

جابر عصفور الذى استجاب وعلى الفور، ووافق على أن ينشر هذا العمل ضمن المشروع القومى للترجمة، وكذا د. شهرت العالم بكل الود على ما بذلته من جهد فى نشر الكتاب، كما أشكر كل من الاستاذين وجدى خيرى وچورچ قديس على ما بذلاه من جهد فى النسخ والمراجعة.

مجدى عبد الحافظ

الفصل الأول

مدخل لفكرة التطور

(أ) التطور عند داروين

أولاً: ماذا عن نظرية التطور الداروينية ذاتها؟

مثل كل النظريات والأفكار لم تأت نظرية داروين التطورية من فراغ، بل كان ثمة من فكر قريباً منها قبله أو من معاصريه ؛ فهذا هو جورج كيبكييه (1744 - 1832) **Gevrges Cuoier** الذى كان يرى أن المشاهدات البالنتولوجية تقر بفكرة مؤداها أنه عقب الكوارث، تُخلق الكائنات الحية مرة أخرى بطريقة مكتملة. كما كان جيفرى سان هيلير (1772 - 1844) **Geoffroy Saint-Hilaire** يعتبر أن تماثل البنية يعد دليلاً على الأصل المشترك. ووصل فون جوتث (1749 - 1832) **Von Goethe** إلى أن هناك شكلاً أصلياً قادراً على التطور فى النيات والحيوان. ولا يمكن استبعاد فرضية لامارك (1744 - 1829) **Lamarck** وجود غريزة لبلوغ الكمال فى الأجهزة التى تعمل على أن تكون البنى دائماً أكثر تعقيداً.

وقد اعتبر أن التكيف للحاجات الجديدة هو تعقيداً. وقد اعتبر أن التكيف للحاجات الجديدة هو محرك هذا التطور، وأفترض أنه ينتقل بالوراثة؛ حيث قال بوراثة المكتسب. من هنا اعتبر السلوك هو الذى يحدد البنية، واستخدام الجهاز.

وقد أفاد لامارك من الأحداث المتصارعة فى القرن التاسع عشر على كل المستويات، خاصة فى منهجه الذى اكتشف أن ظواهره تحدث على وتيرة واحدة وبشكل آلى، بل وفى إفساحه مجالاً لعلاقة جديدة هى علاقة السابق باللاحق، والربط بين التجريبي والعقلي مما نتج عنه المنهج العلمى الذى أحدث ثورة علمية غير مسبوقة. ولعل هذا المنهج نفسه هو ما مكّن لامارك فى فلسفته الحيوانية من رؤية قانون محايت **Immanent** يحمل الكائنات على التطور من أذناها فى النقايعات **Les infusoires** إلى أرقاها فى الثدييات والإنسان. وكما يتضح فقد ربط لامارك قانونه هذا بفرضيتين : الأولى هى الامتداد الفطرى للتقدم، والثانية هى مؤثرات الظروف البيئية، وهو ما يغير أن الحاجة تدفع إلى التكيف مع الوسط، عن طريق خاصية جديدة تصبح جزءاً من العضوية، ثم تنتقل هذه الخاصية بالوراثة إلى الأسلاف - كما رأينا - ولهذا كانت تطويرية لامارك أقرب إلى التحولية **Transformisme** .

وجاء داروين(*) (١٨٠٩ - ١٨٨٢) ليتجاوز كل هذه الافتراضات السابقة؛ حيث أفاد من ملاحظته لبنية الأجساد بأن الأنواع متشابهة،

(*) مؤسس نظرية التطور التى سميت باسمه أحياناً (الداروينية)، إنجليزى، فشل فى الطب، وفى دراسة الآداب، اهتم منذ نعومة أظافره بجمع وتحنيط الفراشات والحشرات، رشحه أحد أساتذته ليلتحق ببعثة علمية بحرية من سنة ١٨٢٦ إلى سنة ١٨٢٦ جاب =

مع مماثلة كل نوع منها لبيئته ومع تنوعها الشديد. وقد جاءت التحولات والتطورات عبر أزمنة جيولوجية استغرقت آلاف السنين، إذا ما تدبر الباحث أصل الأنواع وأمعن النظر فيما يقع بين الكائنات العضوية من الخصيات المتبادلة وما بين أجنثها من التشابه، واستيطانها أى اقتسم الكائنات الحية بقاع الأرض وتوزعها فيها، ثم تعاقب وجودها فى خلال الأزمنة الجيولوجية إلى غير ذلك من الحقائق العامة. انتهى به البحث إلى أن الأنواع لم تخلق مستقلة منذ البدء، بل نشأت (..) من أنواع أخرى" (*). وهكذا بدأت الأنواع من شكل بروتوبلازم داخل النواة ثم الخلية الواحدة أو أكثر، ثم من الدوديات والرخويات إلى الفقاريات والزواحف فالثدييات. وقد لفق انتباه داروين التدجين والتجهين الذى يقوم به المربون، ومن هنا قام بتجاربه الخاصة على الحمام والبزور والنباتات، وذلك لكى يجيب على مشكلة واجهته، وهى: إذا كانت الكائنات الحية متطورة - يخرج بعضها عن بعض - فما سبب اختلافها وتعدد أنواعها؟ وقد فسر الأمر أولاً بظروف الاستئناس المنزلية وفعلها فى الجهاز التناسلى عند يورث الصفات. ووصل للانتخاب كساسة يمكن أن يفسر الأمر، "على أن تأثير الانتخاب مهما كان بطؤه، فإن ما ظهر

= خلالها شوطى أمريكا الجنوبية وجزر المحيط الهندى وأستراليا، وهو ما أفاده فى تكوين نظريته، أهم ما كتب - أصل الأنواع سنة ١٨٥٩، ونسلسل الإنسان سنة ١٨٧١ .
 (*) هذ. الاقتباس وكل الاقتباسات الأخرى عن نظرية داروين، نم اقتباسها من كنب داروين، أصل لأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة، بيروت - بغداد، دون تاريخ.

من مقدرة الإنسان، على ضعفه وعجزه فى إبراز ما أبرز من روائع النتائج بالانتخاب الصناعى، ليدل بالدلالة الواضحة على أن مقدار التحولات لا يتناهى فى أحداث تلك الصور الجميلة التى نراها. ومشتبك تلك الحقائق والنسب التى نلاحظها فى نظام الكائنات، وتكافؤ بعضها على الكائنات بتأثير انتخاب الطبيعة الذاتى، تأثيراً بطيئاً على مر أزمان متعاقبة، بحفظها الأصلى من أفراد العضويات للبقاء فيها". ويقع داروين فى عام ١٨٣٦ على مقالة مالتوس "التعداد وتكاثر السكان"، وهى التى يرى فيها مالتوس لأن الطعام يزيد وفق متوالية حسابية بسيطة، بينما يتكاثر أفراد النوع وفق متوالية هندسية كبيرة، وهو ما يؤدى إلى الحرب من أجل القوت، والسلام فى حالة التوازن. وهو ما أوحى لداروين بفكرته عن الصراع من أجل البقاء والانتخاب الطبيعى فى الحيوان والنبات حيث تتصارع الأنواع ضد الطبيعة وظروف البيئة تارة وضد أفرادها من نفس النوع على الغذاء تارة أخرى. وتلعب الاختلافات التى تتمتع بها بعض الأنواع دوراً حاسماً فى بقائها وفناء كل ما عداها، وذلك للتكيف مع البيئة الطبيعية والاستمرار فى الحياة؛ حيث "إن نظرة واحدة فى النظام الطبيعى تقضى بأن تجعل الاعتبارات السابقة فى أذهاننا، وألا نغفل عن أن كل كائن فى سياق للزيادة إلى حد بعيد، وأن كل فرد من أفرادها لا يتسنى له البقاء إلا بعد تناحر شديد ينتابه فى بعض أدوار حياته، وأن الفناء ينزل بكبار الأفراد وصغارها فى غضون كل جيل، أو خلال فترات الزمان المتتالية. فإذا خفت تلك المؤثرات التى تحول دون تزايد العضويات أو قلّت أسباب الفناء الذى ينزل بها، فإن عدد الأنواع

يزداد الحاجة واحدة إلى أبعد الغايات". وبمقارنة المربي بالطبيعة يجد داروين أن الطبيعة تقسر أنواع الكائنات على التكيف مع ظروفها، وتختار من بينها ما تتوفر فيه صفات خاصة، بينما المربي يفعل الشيء نفسه، إلا أنه يعجل بالانتخاب في زمن قصير وتحت ظروف خاصة يصطنعها، بينما تفعل الطبيعة هذا في زمن طويل، وهي أقوى من المربي. ويعترف داروين بأنه لا يعرف كيف تحدث التحولات، ولا مصدرها، ما يعرفه أنها تطرأ فجأة وبمحض الصدفة: فقوانين الوراثة لم تكن معروفة بعد في عصره.

وينشر داروين عام ١٨٧١ كتابه "تسلسل الإنسان، والذي يؤكد به انطباق ما يجرى في عالم النبات والحيوان تماماً على الإنسان. من هنا يصبح العقل الإنساني - لديه - عضواً كسائر أعضاء الجسم. جرت عليه سنن التطور، وتعاقبت عليه مراحل التكيف. ويسير التطور لدى داروين بمقتضى الصدفة في الطبيعة المادية الخارجية، دون أن يرتبط بخطة أو هدف يتحتم بلوغه، إضافة إلى اعتباره الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت في زمن طويل بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح. ويلزم عن تنازع البقاء - لديه - ثلاثة قوانين ثانوية هي : قانون الملائمة بين الحي والبيئة الخارجية، وقانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة، وأخيراً قانون الوراثة وهو انتقال الاختلافات المكتسبة إلى الخلف. ولا تستدعى نظرية داروين الترقى المضطرد؛ إذ إن الحي يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف لصراع قوى على البقاء. من هنا أخذ

التطور على يد داروين دفعة كبيرة عندما أكد هذا التحول التصاعدي في الأنواع، وهو ما استند فيه إلى الانتخاب الطبيعي والصراع على البقاء - كما رأينا - حيث أكد أن العالم الحي يحتفظ دائماً بالجديد غير المسبوق، وأن تنوع الكائنات الحية ليس إلا نتيجة لبداية أولى لا حدود لها. وهي نظرية تندرج في مجال البيولوجيا، وتستند إلى جملة نتائج تجريبية أجراها داروين بنفسه واستمرت عشرون عاماً، حاول من خلالها استحداث تأطير نظري يفسر به تطور الكائن الحي. ولعل ما أحدثه داروين من ثورة في العقول نتيجة لرأيه وبحثه العلمي وهو ما دفع البعض إلى مساواة أعماله في أهميتها بأعمال كل من كوبرنيكوس، وجاليليو، ونيوتن، نتيجة لاستحداثه لاتجاه جديد في التفكير الإنساني، وإنكائه لروح البحث العلمي.

وينبغي ألا يغيب عن نظرنا - في الوقت نفسه - أن الصراع الاجتماعي الذي احتد في القرن التاسع عشر في أوروبا قد كشف عن تراجع ثورية مشروع الحداثة المعتمد في هذه الآونة، وأدى هذا لتمسك البورجوازية بالفلسفة الوضعية كمخرج لأزمة مشروعها الحداثي، خاصة عندما يتم تحويل الأزمة من بعدها الاجتماعي إلى بعد آخر عالمي، وهو ما وضع في تطوير الاستعمار. وظهرت الوضعية كنظرية أنثروبولوجية تبرر المشروع الحداثي بصورته أحادية الجانب، وذلك بإيلائه مهمة حضارية ذات بعد كوني تتمثل في نقل الحضارة إلى الشعوب المتخلفة، بحيث تجعل من الحضارة الحديثة نقطة نهائية للترقى الحضاري من

مرحلة التوحش إلى مرحلة المدنية، وقد وجدت فى نظرية التطور الداروينية الرافعة الأبستمولوجية التى تضيف لخطابها صيغة علمية، مما يضيف على خطابها هذا حظاً من الوجاهة الضرورية لمصادقيتها. وهكذا وجدنا أن نظرية داروين المحسوبة على علم البيولوجيا إبستمولوجيا، استخدمها البعض لتلعب دوراً أيديولوجياً فى حينها، ولن يغيب هذا البعد الأيديولوجى عن المقاربة التى سنقوم بها فى مبحثنا هذا.

(ب) مدخل لفكرة التطور عند العرب

جذبت فكرة التطور الداروينية اهتمام الفلاسفة والعلماء فى القرن الزاھن، ومنذ منتصف القرن الماضى، حتى أضحت محوراً رئيسياً تنور حوله تيارات الفكر المعاصر، بالقبول أو الرفض، خاصة بعد الجهود التى بذلها الفلاسفة والعلماء لتطوير وتعميق هذه الفكرة ذاتها؛ حيث نجدها تسيطر بقدر أو بأخر على الفكر الفلسفى ومذاهبه فى هذا العصر. ولعل من أهم نتائج هذه الفكرة هو المساعدة على اشتداد الصلة بين العلم المعاصر من جهة والفلسفة من جهة أخرى. وقد تحدت هذه الفكرة حديثاً فى الفكر الغربى - كما رأينا - عند لامارك وتشارلز داروين وكذلك عند أتباع داروين من الفلاسفة التطوريين أمثال بوختر وهكسلى وهيكل وسبنسر وهم الذين وسعوا من فكرة التطور لتشمل نواحى عديدة تتجاوز عم البيولوجيا لتفسر الكون والحياه والمجتمع، ووجدت من فلاسفة الأخلاق والاجتماع والميتافيزيقا عدداً كبيراً أسهم فى استخدام

الفكرة فى تأسيس مذاهب ومدارس وأفكار شديدة الأهمية فى الفكر الغربى^(١).

ونجد لفكرة التطور صدى مباشر فى الفكر العربى المعاصر نتيجة للترجمات والاتصال المباشر بأوروبا الذى تم فى نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر؛ لذا نجد كثيراً من الترجمات لنصوص وكتب أوربية تتحدث عن التطور فى شتى صوره قد ترجمت وعلق عليها المثقفون العرب، كما أن مصطلحات النظرية التطورية البيولوجية لدى داروين - فيما بعد - نجدها قد استخدمت على نطاق واسع فى مقالات هؤلاء المثقفين سواء فى مقالات تاريخية أو اجتماعية أو طبية، مما يوضح مدى انتشار هذه النظرية فى الفكر العربى الحديث، إلا أن ما يغيب دائماً عن النظر هو مدى معرفة المسلمين بفكرة التطور قبل داروين، وإذا كان لهذه الفكرة جذور بعيدة تمتد فى الفكر الإسلامى على مر عصوره، وتلك الملاحظة هى التى تضعنا مباشرة أمام موضوع هذا البحث، وهو هل هناك جذور لفكرة التطور فى الفكر الإسلامى ؟ وما أبعاد تلك الجذور إن وجدت ؟

ونحن لا نبحث فكرة التطور فى التراث الإسلامى لاستلهاها، وتفسير ما يتراءى لنا فى واقعنا على هدى منها، كما يفعل من يغوصون فى التراث هاربين من الواقع (الحاضر)، عاقدن العزم عل استعادة هذا

(١) انظر: د. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها، ط٣، القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٦ .

الماضى الزاهر، فيخسرون حاضرههم ويضيع من أمامهم المستقبل، بعد أن يكون الماضى قد احتواهم فملك حاضرههم وامتد أمامهم فارضاً نفسه على مستقبلهم. إن هدفنا إذن من بحث هذه الفكرة فى التراث الإسلامى، تحليلنا مباشرة إلى الكيفية التى استفاد بها هؤلاء من معارف وعلوم عصرهم ووجهوها الوجهة التى تخدم توجهاتهم، أو بمعنى آخر كيف وظفوا إبستمولوجيا العصر فى حوار مناضل يخدم أيديولوجياتهم وينتصر لها ضد الأيديولوجيات الأخرى المناوئة .

إذن العودة للماضى هنا، لا تتوخى العيش فى كنفه، والتسبيح بحمده، كما أنها ليست عودة لإعادة القضية القديمة، كيف فهم العرب الأصول التى استقوا منها فلسفتهم ؟ إن عودتنا إذن عودة من أجل المستقبل، عودة نفهم منها اتجاهات تاريخنا الفلسفى، ليس على أسس القواعد القديمة التى تفسر اتجاهاته وتوجهاته، تبعاً لمبدأ روحى، أو منحى شخصى، ولكن على أسس علمية منتظمة على أساس من الجدلية، لكى نستطيع تخطى الماضى نحو المستقبل، وفى الوقت نفسه ونحن نستوعب هذا الماضى فى شكل تام، نمتلك أدوات الحركة والتوجيه، فيه بسبرنا لأغوار التربة الاجتماعية التى أنجزت هذا الماضى، وبالتالي نمحها الحياة، حينما نشاهد جملة منجزاته داخل التاريخ. حتى نفهم معنى المستقبل حينما نتخطى الحاضر فى حركة تاريخية مسنودة على الواقع الاجتماعى وعناصر تطويره، خاصة حينما يتجسد المستقبل فى التغيير.

ومنذ البداية نرى أنه كانت هناك إرهابت لهذه الفكرة لدى المسلمين كما سنرى لدى إخوان الصفا فى رسائلهم، وابن مسكويه فى "الفوز الأصغر"، وتهذيب الأخلاق"، والبيرونى فى مؤلفة "تاريخ الهند"، وأيضاً لدى ابن خلدون فى مقدمته؛ حيث نرى استمرار ترقى الكائنات وتطورها؛ إذ إن العرب تصوروا آخر درجة فى ترقى الجماد وبداية المملكة النباتية التى تصل إلى قمته مع بداية المملكة الحيوانية، وهكذا حتى نصل إلى الإنسان أرقى وأشرف الموجودات.

ولكى نفهم طبيعة التطور الذى فهمه المسلمون وأبعاده نرى قبل عرض فكرة التطور لديهم ينبغى أن نتعرف أولاً على التطور قبلهم؛ حيث إنهم قد تأثروا بجميع الثقافات حولهم، واستوعبوها وأفادوا منها أيما إفادة، كما أنهم قد طوروها بما يتلاءم ومعتقداتهم بالإضافة إلى علوم عصرهم .

التطور قبل الفكر الإسلامى :

يرجع قدم الفكرة لآلاف من السنين فى الخرافات والميثولوجيا التى صاغها حكماء بابل وآشور ومصر؛ إذ كانوا يقولون بأن أثر الكواكب واشتراك بعضها مع بعض، كان السبب فى نشوء الأحياء على الأرض، وأنها لم تنشأ إلا بالتدريج درجة على درجة، وأن بتأثير الكواكب السيارة فى عناصر الأرض قد تعاقبت الأحياء فيها. ويقولون أيضاً إن فى بدء التكوين لم يكن الإنسان إلا كتلة لزجة من المادة لا شكل لها

ولا صورة اللهم إلا نفثة من الحياة نفثها الخالق فيها، ومن ثم آثرت الطبيعة في تلك المادة وتقلبت في أطوار من النشوء بلغت في حدها الأخير الصورة البشرية، وهم يدللون على اختلاف صور الأحياء وتمايز الأنواع بتأثير الكواكب السيارة التي تتبدل تأثيراتها كل ألف سنة^(١).

كما أنه يمكننا أيضاً أن نجد في التراث القديم ما يتعرض للفكرة في أنماطها الخرافية، "وقد ذهب العرب وغيرهم إلى حصول التوالد بين أنواع الحيوان المختلفة فقالوا كما البغل يتولد بين الحمار والفرس فقد يتولد السبع بين الذئب والضبع والعسبار ما بين الضبع والذئب، وقيل العسبار بين الكلب والضبع، والأسبور بين الضبع والكلب، والورشان بين الفاختة والحمام، والفهد بين الكلب والذئب إلى غير ذلك. وقالوا يتولد الخس بين الإنس والجن، والعملوق بين الآدمى والسعلاه، والعلبان بين الآدمى والملاك، فقالوا إن جرهماً كان من نتاج بين المليكة والإنس. وجاء في سفر التكوين أن بنى الله لما رأوا بنات الناس حسنات اتخذوا منهن زوجات فولدن من الجبابرة. وزعموا أن بلقيس ملكة سبأ كانت من مثل ذلك النجل والترتيب. وزعموا أن النسناس ما بين الشق والإنسان، وأن خلقاً من وراء السد تركب من النسناس والناس، وأن الشق وياجوج وماجوج هم نتاج ما بين النبات وبعض الحيوان، وأن ذا القرنين كنت أمه قبرى وأبوه عبرى وإن كان عبرى من المليكة وقبرى من الآدميين.

(١) إسماعيل مظهر - مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين ص ١٣ - ١٤ .

وزعموا أن الجنيات يعشقن رجال الإنس ورجال الجن يعشقن نساء بنى آدم^(١).

هذا وغيره مثل ما هو متواتر بين العامة من إمكانية تحول (سخط) الإنسان إلى قرد، تلك هي صور للفكر الخرافى القديم، ويدلل على الدور الذى لعبته الأسطورة قديماً فى صياغة وتشكيل وجدان البشر.

وفى الحقيقة أن فلاسفة اليونان كانوا أول من عالج هذه المسألة معالجة فلسفية، والذى يرى ما صاغه أنكسمندروس (٦١٠ ق م - ٥ ق م) فى هذا المجال يشعر شعوراً عميقاً أن هذه الأفكار لم تأت من فراغ، وأنه لابد أن تكون هناك أبحاث مستفيضة قد سبقت بحثه فى نشوء الحياة على الأرض وتطورها، وترجع عدم معرفتنا بهذه الأبحاث إلى ما ضاع من فلسفتهم، وبالتالي الكثير من مذاهبهم العلمية ومبادئهم الفلسفية؛ إذ يرى أنكسمندروس أن تكون المخلوقات منسوب إلى تأثير الشمس فى الأرض، وتمييز العناصر المتجانسة بالحركة الدائمة، وأن الأرض كانت فى البدء طينية ورطبة أكثر مما هى الآن، فلما وقع فعل الشمس فارت العناصر الرطبة التى فى جوفها، وخرجت منها على شكل فقاعات، فتولدت الحيوانات الأولى، غير أنها كانت كثيفة ذات صور قبيحة غير منتظمة. وكانت مغطاة بقشرة سميكة تمنعها عن التحرك والتناسل وحفظ الذات، فكان لابد من نشوء مخلوقات جديدة، وازدياد فعل

(١) مجلة المفتط، ديسمبر، سنة ١٨٨٥م - الجزء الثالث من السنة العاشرة. صه ١٤ .

الشمس فى الأرض لتوليد حيوانات منتظمة، يمكنها أن تحفظ نفسها وتزيد نوعها. أما الإنسان فظهر بعد الحيوانات كلها، ولم يخل عن التقلبات التى طرأت عليها، فخلق أول الأمر شنيع الصورة ناقص التركيب، وأخذ يتقلب إلى أن حصل على صورته الحاضرة. والملاحظ أن أنكسمندروس من خلال رؤيته هذه قد وصل إلى أمرين غاية فى الأهمية، أولهما رده لظهور الحياة إلى أسباب طبيعية صرف؛ حيث أقر باتها نتيجة اختلاط العناصر بحرارة الشمس وأثر الأخيرة فيها. وثانيهما قوله بتقلب الأحياء فى صور من النشوء والارتقاء حتى بلغت حالتها الحاضرة، ولم يستثن منها الإنسان بل اعتبره خاضعاً لأثر الانقلابات التى خضعت لها الأحياء كافة^(١).

وأكثر من ذلك فإن إنجلز ينقل عن Plutarque من كتابه (Questions Convivales viii, 8, P: 213) أن أنكسمندروس قد قال بأن أصل الإنسان سمكة، ليشرح واقعة انتقاله من الماء إلى اليابس^(٢).

أما أنبوقليس (٤٩٠ ق.م - ٤٣٠ ق.م) فقد قال بالعناصر الأربعة : أو كما أسماها بالجذور الأربعة، النار والهواء والأرض والماء، وتختلط هذه العناصر عنده بالآلهة، فلا يفرق بينها وبينهم؛ إذ يعتبر كل عنصر منها يشير إلى إله فزيوس الساطع Zeus رمزاً للنار، وهيرا Hera حاملة

(١) د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ط أولى، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٦٦ .

(٢) dialectique de la nature, p. 187. Engles. (٢)

الحياة ترمز للأرض، وإيدونيوس **Aidneous** يرمز للهواء أو الأثير، ونستيس **Nestis** التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات^(١). وقد استعاض أنبادوقليس بعمليتي "الانضمام والانفصال" الاليتين لتفسير الموجودات الطبيعية التي تتكون عن طريق العمليتين السابقتين بنسب مختلفة، منكرًا المبدأ الذي ساد قبله وهو تحول العناصر بعضها إلى البعض. فلديه "ليس هناك خلق لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يوجد لها نهاية بالموت، بل هو مجرد امتزاج لهذه الجذور"^(٢).

وهذا الامتزاج لديه يحدث بفعل قوتين إلهيتين هما الحب والكراهية، وهما يجمعان كل صفات العناصر الأربعة؛ فهما فى مستوى الألوهية والخلود والقيمة، بالإضافة إلى أنهما يتخللان جميع الأشياء ويحركانهما، فيعمل الحب على التجميع والكراهية على التفريق. وهاتان القوتان يحدث فيما بينهما صراع من خلاله يوجد العالم، ويسمى أنبادوقليس واقعة سيادة قوة على أخرى وعلى العالم بالعود الأبدى **le retour eternel** : حيث إنها تسود العالم فى دورات مستمرة، وحين يسود الحب تنشأ جميع الموجودات، وعندما تنقلب الكراهية تمامًا تنفصل العناصر عن بعضها وتنتفى الموجودات، ويظل الصراع قائمًا فيما بينهما. ولقد اعتمد أنبادوقليس على هاتين العمليتين "الانضمام والانفصال" لكى يفسر تطور الكائنات، والواقع أن أول شذرات نظرية التطور الداروينية يمكن أن نتلمسها لديه، حيث عن طريق تفسيره هذا

(١) د. "ميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان " النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٠٠ .

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع .

استطاع أن يستبعد التفسير الغائى لتطور الكائنات: إذ يعتمد على المصادفة فى تكوين أعضاء الحيوانات، حيث تكونت منها تركيبات غير منتظمة، فرعوس بغير رقاب، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة، فرعوس بشر لأجسام ثيران والعكس، ومخلوقات فيها طبيعة الأنثى ممتزجة بطبيعة الذكر وهكذا، إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التى تغلبت على هذا العالم، ثم ظلت تتناسل على النحو الذى هى موجودة عليه^(١).

بعد هذا التمهيد لفكرة التطور قبل الفكر الإسلامى، نجد أنفسنا مباشرة أمام موضوعنا، وهو فكرة التطور لدى فلاسفة الإسلام، إلا أنه من الأفضل بادئ ذي بدء - أن نتعرف على مصطلح "التطور" فى اللغة، حتى نفهم مغزاه ومدلولاته اللغوية لديهم.

مصطلح التطور :

جدير بالذكر أن الكلمة لم ترد فى القرآن الكريم إلا فى شكل "أطوار" فى قوله تعالى : ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾^(٢)، وغير هذا لم ترد الكلمة ولم تعرفها اللغة العربية ولا العرب، والمعنى هنا لكلمة "طور"، وهى تدل

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٠٣ .

(٢) سورة نوح، آية ١٤ .

على القدر والحد، كما أنها تدل أيضاً على الهيئة والحال، كما أنها تعبر عن كل مرحلة من المراحل التي تمر فيها ظاهرة في حالة التطور، وتستخدم الكلمة أيضاً للتعبير عن المرة بالإضافة إلى الدلالة على التنوع، فحينما نقول "الناس أطوار" فنحن نعني أصنافاً وعلى حالات شتى^(١).

وإذا حاولنا أن نبحث عن الكلمة فيما ورد من تراث المثقفين المسلمين فليس هناك سوى البيروني، فهو الوحيد الذي وضحت عنده صراحة كلمة "التطور"؛ فعلى سبيل المثال سنأخذ هذه العبارة : "وعندما تدرس السجلات الصخرية والآثار العتيقة نعلم أن هذه التطورات والتحويلات لا بد أن استغرقت دهوراً طويلة، تحت ضغط البرد أو الحر، الأمر الذي لا نعرف وضعه أو قدره (...)" فإننا نشاهد الماء والهواء، حتى في أيامنا هذه يشغلان وقتاً طويلاً في إتمام عملهما. أما التطورات التي طرأت في العصور التاريخية فقد درست وسجلت في الصحائف^(٢).

والحقيقة نستطيع القول إن البيروني هو العالم المسلم الذي انفرد باستخدام مصطلح التطور للدلالة على معالجاته العلمية، والتي تشبه - إلى حد كبير - لحد كبير استخدام المصطلح في الحياة العلمية الحديثة.

(١) المعجم العربي الحديث لاروس، فرنسا. مونروج .

(٢) محفوظ عزام . "مجلة شئون عربية" العدد ٢٥ . ص ١٧٢ . (نقلًا عن علي أحمد الشحات : "أبو الريحان البيروني"، دار المعارف، ١٩٦٨، ص ١٣٩).

إلا أننا لا نعدم أن نجد لدى غيره من مفكرى المسلمين إشارات وتلميحات كثيرة لمعنى التطور دون أن يرد المصطلح صريحاً كما جاء فى عبارة البيرونى.

ولعل الكلمة قد شاعت فى اللغة العربية بإضافات مختلفة وأكثر تحديداً فيما سبق نتيجة للترجمات والاقتباسات فيما بين الغرب والشرق؛ لذا نعرف مصطلح التطور الآن أكثر وضوحاً وأكثر تحديداً عما مضى، ولسنا الآن بصدد إعطاء المصطلح أبعاده فى العصر الحديث؛ حيث إن دراستنا ستقتصر على فكرة التطور لدى فلاسفة المسلمين، ولكن غاية فى الأهمية أن نأخذ بحذر مفهوم المصطلح وما كان يعنيه قديماً وحديثاً حتى لا نقع فى الخلط بين مفاهيم تتفق فى الصورة وتختلف فى المضمون.

الفصل الثانى

إخوان الصفا

اختلف كثير من الباحثين فى موضوع إخوان الصفا، لذا يقر البعض بصعوبة البحث فى تاريخ هذه الجماعة، ويرجع هذا إلى السرية والكتمان اللذين ضربهما أعضاء الجماعة حول أنفسهم خوفاً من الاضطهاد الذى مارسته السلطة العباسية عليهم، وكان لزاماً عليهم حسب ما اقتضت أيديولوجيتهم الاستعانة بالفلسفة، وكان الفلاسفة فى أيامهم متهمون بالإلحاد فى خضم الصراع الأيديولوجى المستعر بينهم وبين الدولة العباسية.

وبالرغم من أنهم ظهروا فى أنحاء مختلفة من العراق، فإنهم قد أثروا فى الفكر الفلسفى الإسلامى غربه وشرقه، وهناك آراء متعددة فى تحديد زمن لنشأتهم؛ فهناك من يرى أنهم نشأوا فى القرن الثالث الهجرى^(١).

(١) . Tehran, 1963 . P. 18 . Ivanow : Ismaili Literture,

ويؤكد البعض أنه فى حوالى منتصف القرن الثالث الهجرى تحديداً^(١)، وهناك من يرى أنه القرن الرابع على الإطلاق^(٢)، أو منتصف القرن الرابع^(٣)، كما يرى البعض أنه قبل هذا بكثير ويرجحون فيما بين ٨٠ و ١٤٨ هـ ؛ أى أيام جعفر الصادق، وهو إمام سادس لدى الإسماعيلية^(٤).

هذا وتنسب هذه الجماعة إلى الشيعة، كما نعرف أن المذهب الشيعى من أقدم المذاهب الإسلامية، وقد قام على أكتاف من شايعوا 'علياً بن أبى طالب "بالإمامة نصاً ووجوباً"، بل وقدموه على بقية الخلفاء الراشدين، وينقسم القائلون بالمذهب الشيعى إلى فرق أخرى مختلفة فيما بينهم، أخذت كل فرقة منهم تؤيد آراءها بتأويل الآيات والأحاديث بل والاجتهاد، مما كان له أكبر الأثر فى أن يكون التشيع مصدر حركة علمية وفلسفية، ولعل مسألة الإمامة هى محور ارتكاز هذه الفرق جميعاً، بل هى الأساس الذى قامت عليه حركة التشيع ذاتها منذ البداية؛ لذا نجد أن التفرع والانقسام يرجع دائماً فى نسبة الإمامة إلى أحد الأئمة دون الآخر أو وقفها عند البعض أو استمرارها لآخر، حتى إن هذه الفرق تسمى فى الغالب بأسماء الأئمة الذين ساقوا فيهم الإمامة.

- (١) د. محمد عابد الجابرى : "تحن والتراث"، ط ٢، ص ٢٢٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢ .
- (٢) دى بور : "تاريخ الفلسفة فى الإسلام"، ترجمة . د. أبو ريده. القاهرة. ١٩٣٨ . ص ٩٥ .
- (٣) دائرة المعارف الإسلامية، ١ : ٥٣٧ . مصر. ١٩٣٤ .
- (٤) د. عبد اللطيف محمد العبد : "الإنسان فى فكر إخوان الصفا". مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧٦ . ص ٢٤ . انظر أيضاً: د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ٢، دار المعارف، ط٢، القاهرة.

ومن أهم الظواهر التي تجعلنا ندرك بعض الفروق بين هذه الجماعة والجماعات الإسلامية الأخرى، هو أن إخوان الصفا قد اطلعوا على ثقافات كثيرة ومتعددة؛ فقد اطلعوا على الديانات فيما قبل الإسلام في فارس والهند والفلسفات اليونانية، خاصة عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين؛ لذا اهتموا اهتماماً لا حد له بتأويل الآيات والنصوص الدينية، هدفهم في هذا دمج الشريعة بالحكمة والحكمة بالشريعة، حتى إن البعض من خصومهم السياسيين قد اتهمهم باختلاق أحاديث منسوبة إلى الرسول (ﷺ) لم يقلها، بل لعل اطلاعهم على هذا الكم الغزير من الثقافات المتعددة جعل الإسماعيلية منهم يقولون بمذهب الشمول في العقيدة، وعمموا فكرة الشمول هذه على جميع الأديان، تاركين التعصب الديني، ولعل هذا ما يعبر عنه إخوان الصفا بأنهم "لا يعاونون علماً من العلوم"، والحقيقة أن منطلقهم في هذا هو توجيه أيديولوجي واعٍ ستتعرف عليه بعد قليل .

بل ذهبوا إلى أبعد من هذا حينما أقروا أن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجماهير، ومنفعة الحكام، ولهذا فالخاصة منهم ليسوا في حاجة إلى مثل هذه الشرائع، بل في استطاعتهم أن يتحللوا منها كما يشاءون. ولعل فكرتهم عن الإمام، ذلك الإنسان الكامل، إلهي الذات، والذي اتحدت صفاته العليا كان هو الله في الحقيقة^(١)، لعل هذه الفكرة مأخوذة نتيجة لتأثرهم بالفرس الذين كانوا يعتقدون بحلول الإله في الملوك، كما أن

(١) مصطفى غالب : "تاريخ الدعوة الإسماعيلية" ١٣، ١٤ . سوريا ١٩٥٣ .

فكرة الفيض لديهم قد أخذوها عن أفلوطين، والواقع أنهم نشأوا تحت تأثير مدرسة حران التي أنتجت "فلسفة دينية جمعت بين روحانية أفلاطون وفلك بابل وغنوصية الفرس"^(١)، وهم يرون مع أفلوطين أن العالم وحدة حية متكاملة؛ فالعقل الأول قد اخترعه البارئ سبحانه، وعن طريق العقل فاضت النفس الكلية، وقامت تلك بتحريك الهيولى الأولى : طولاً وعرضاً وعمقاً، فكان منها الجسم المطلق الذى تركبت منه الأفلاك والكواكب والأركان، ثم المولدات من : معادن ونبات وحيوان^(٢) وهم يربطون بين النفس الكلية والطبيعية؛ لأن الطبيعة هي وجه النفس المرتبط بالعالم وأحياناً يصرحون بأن الطبيعة هي النفس الكلية العاقلة للعقل الكلى^(٣)، والعالم لديهم وحدة حية متكاملة نابضة بالحياة بواسطة روح سارية في كل جزء من أجزائه ويقولون إن هذه الحركة قد نتجت عن سريان الفيض وهي سر الحياة في الكون، كما أن وجود الكائنات حية مرتبط بهذه الحركة، كما أنهم اختلفوا مع أفلوطين في تلك الفكرة المرتبة على الفيض ألا وهي قدم العالم قائلين بحوثه.

ولعل مسحة من الشرق القديم بأسراره وضرورة المحافظة عليها قد سرت إليهم نتيجة لسعة اطلاعهم ومعارفهم التي وظفوها نحو وجهة تحقيق مراميهم وتطلعاتهم؛ فهم يرون أن للدين ظاهراً وباطناً، وأن هناك

(١) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث، ص ١٨٣ .

(٢) عبد اللطيف العبد : الإنسان في فكر أخوان الصفا، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٨٠ .

موراً لا ينبغي الإفصاح عنها حيث لم يأذن بها الحكماء أو الأنبياء، كما أنهم يتفوقون مع بعض الفلاسفة المسلمين والمتكلمين منهم بأن الجنة هي لعالم الأرواح وليست للأجساد. كما أن تأثرهم بأفلاطون جعلهم يقيمون يوتوبيا على غرار المدينة الفاضلة خالعين عليها اسم "دولة أهل الخير"، وهم يعتمدون في تقسيم مدينتهم على المهنة تماماً كما فعل أفلاطون من قبل، ويرى البعض^(١) أن "دولة أهل الخير" لم تكن يوتوبيا حاملة، ولكنها كانت دولة حقيقية دعوا إليها حينما أرادوا امتلاك نفوس الناس، وبالتالي امتلاك أجسامهم، وعندئذ يعملون على إسقاط "دولة الشر" في المقابل، وهي الدولة العباسية لديهم، لإقامة الدولة الإسماعيلية التي دعوا إليها، هذا وسوف نتعرض لهذه الناحية حينما نعرض للمغزى الأيديولوجي لدعوتهم.

وتعتبر رسائل إخوان الصفا تعبيراً حقيقياً عن حالة الثقافة والعلم في تياراتهما المختلفة في أيامهم؛ حيث من المعروف أنه في ظل الخلافة العباسية بدأت حركة ترجمة واسعة شملت شتى الحضارات المجاورة، خاصة في مجالات العلوم والمنطق والفلسفة، حينما احتاجت الدولة للعقلانية لتكوّن أساساً يخرج بها عن إطار الطابع البدوي الذي وسّم الحياة من قبل، مما كان له أكبر الأثر في تشكيل رسائل إخوان الصفا

(١) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص ٢٢٤ .

على النحو الذى جاءت عليه، حتى تستطيع التصدى أولاً وب عقلية العصر للخصوم ، وثانياً جمع أكبر حشد ممكن من المناصرين، وبالتالي كانت طبيعة الرسائل التى تُرْضى كل الأنواق .

وفى الحقيقة من خلال قراءة هذه الرسائل يتضح أن إخوان الصفا بالرغم من أن الإسلام هو معينهم الأول، فإنهم قد اعتمدوا فى الوقت نفسه، وبالقدر ذاته من الأهمية، على مصادر أخرى كثيرة، كما سبق وذكرنا؛ لذا نجدهم أكثر الفرق تحراً من النصوص الدينية، بل أكثر الفرق التى اعتمدت على التأويل لإثبات ما ذهبوا إليه من آراء، بل إن منهجهم فى البحث العلمى إنما كان وليد المنطق اليونانى، وقد كانت الفلسفة لديهم تتسع لتشمل العلوم المختلفة بالإضافة إلى الهندسة والطب، وكان مقصدهم حسبما كانوا يعلنون هو تطهير الشريعة بالفلسفة، مما نستنتج منه ذلك المنحى العقلى الخالص الذى انتهجوه، وذلك بالرغم من خلطهم لعلوم الطبيعة بالإلهيات ومحاولة مزجها. وقد كان هذا تعبيراً عن ثقافة عصرهم. بالرغم من ذلك، فإننا نجدهم قد برعوا فى الملاحظة العلمية الدقيقة مما يدل على رؤية عقلية إنسانية، خاصة فيما يتعلق بالنبات والحيوان - كما سنرى فيما بعد - ولعل هذه الرؤية العقلية التى ميزتهم بالإضافة إلى مغزى حركتهم السياسية وهى الدعوة للمذهب الإسماعيلى، كانت السبب الذى حُرقت من أجله هذه الرسائل مرة أيام المستنجد بالله عام ٥٥٥ هـ حين وجدت لدى القاضى ابن المرخم، ومرة أخرى حين فُتشت دار عبد السلام بن عبد الوهاب

المعروف بركن الدين المتوفى ٦١١ هـ^(١)، كما أنهم لم يسلموا من الاتهام بالكفر: إذ عدهم ابن تيمية من الفلاسفة الملحدين، إلا أن من يتصفح رسائلهم يجدها كلها تدور حول العلوم الإلهية والرياضية والطبيعية: حيث يتناول الإخوان كل علم من هذه العلوم بالتفصيل فى عدد من الرسائل، وقد اهتم الباحثون بالرسائل بطبعها ودراستها، وهى إحدى وخمسين رسالة فى شتى المعارف والعلوم والآداب والفلسفة، هذا وقد طبعت الرسائل مرات عديدة، أولها فى الهند سنة ١٣٠٥ هـ، لندن ١٨٦١ م، ليبزج ١٨٨٣ م، مصر ١٨٨٩ م، كلكتا بالهند، كما أنها قد تُرجمت أيضاً إلى الفارسية والأردية^(٢).

هذا وتنسب الرسائل لأربعة أشخاص هم : أحمد بن عبد الله المعروف بالتقى (١٩٨ هـ - ٢٢٩ هـ)، عبد الله بن ميمون (المتوفى ٢٦٠ هـ)، عبد الله بن حمدان (٣١٧ هـ) وأخيراً عبد الله بن سعيد (٢٩٣ هـ) المعروف بالقرمطى^(٣). والحقيقة وعلى الرغم من نقلنا هذه الأسماء كما هى من مصدرها إلا أنه يعتريها بعض الشك؛ حيث لم يتأكد بعد بصورة قاطعة أسماء مؤلفيها، ولنا أن نلاحظ أن اسم عبد الله يتكرر دائماً فى الأسماء الأربعة مما يدل على أنها محاولة ليس إلا.

(١) د. عبد الطيف العبد . الإنسان فى فكر إخوان الصفا. مكتبة الأنجلو. القاهرة. ١٩٧٦ . ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠ - ٥١ .

(٣) رسائل إخوان الصفا سنة ١٢٠٥ هـ. مجلد ٢ . ص ٢٢٧ .

التطور لدى إخوان الصفا :

والتطور لدى إخوان الصفا ينشد غاية وهدف، وهو ليس تطوراً عشوائياً، "لكل كون ونشوء غاية أولاً وابتداءً، وله غاية ونهاية إليها يرتقى، ولغايتها ثمرة تجتنى"^(١)، وهم لديهم دائماً غاية بعيدة أكثر ترتيباً وتعقيداً تنزع إليها الموجودات جميعاً، أى أنها تبدأ بما هو جزئى لتنتهى إلى ذلك الكلى، أى تبدأ من البسيط لتنتهى إلى المعقد ، والموجودات الجزئية دائمة فى الكون متوجهة نحو التمام؛ لأنها تبتدئ بالكون من أنقص الوجود متوجهة إلى أتم الوجود، ومن أنون الأحوال مترقية إلى أشرفها وأتمها"^(٢)، وهذا التطور لكى يصل إلى غايته المنشودة ينبغى له من عامل الزمن الذى يعمل عمله فى الموجودات "تبتدئ (الكائنات) من أنقص الحالات وأنونها إلى أتمها وأفضلها، ويكون ذلك فى مر الأزمان والأوقات"^(٣)، ويقولون أيضاً "الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريج ممر الدهور والأزمان، وذلك أن هيولى الكل أعنى الجسم المطلق قد أتى عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منها من الكثيف، وإلى أن قبل الأشكال الكرية الشفافة وتركيب بعضها جوف بعض، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركزت مراكزها، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها وانتظمت نظامها"^(٤).

(١) المرجع السابق، نفس الموضع .

(٢) المرجع السابق، ص ٣٣٠ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧٧ .

(٤) رسائل إخوان الصفا سنة ١٣٠٥ هـ. مجلة ٣ . ص ١١٩ .

ولعلنا حين نحلل تصورهم للعالم سيترأى لنا بما لا يدع مجالاً للشك أثر الإسلام الواضح بالإضافة إلى انعكاس حالة العلوم فى عصرهم وآخر ما وصلت إليه من تقدم على تصورهم لهذا العالم، بالإضافة إلى التصورات الغنوصية قبلهم، والتي أولوها اهتماماً كبيراً، وفى عصرهم لم تعرف العلوم ذلك المنهج العلمى الذى يعتمد على التجربة والملاحظة خصوصاً فيما يتعلق بما لا يمكن تجربته أو اختباره كالعالم؛ لذا اعتمدوا فى تصورهم للعالم على مصدرين : الأول ما جاء به القرآن من أمور عامة ومحاولة الربط بينها وبين المعارف العلمية فى عصرهم وأغلبها كان قد تُرجم عن الفلسفة اليونانية وخاصة "نظرية الفيض" لدى أفلوطين كما جاءت فى الفلسفة الحرائية، وكما ذكرنا فى البداية عن تبنيهم لفكرة الشمول فى العقيدة بحيث تشمل الفكرة جميع الأديان؛ فهم أيضاً يؤمنون بمبدأ وحدة الوجود؛ لذا فالعالم لديهم "جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباقه وسماواته وأمهاة أركانه ومولداها، عن نفس واحدة سارية قواها فى جميع أجزاء جسمه، كسريان نفس الإنسان الواحد فى جميع أجزاء جسده"^(١). ثم يصفون هذا العالم بأنه كرى الشكل وحركات أفلاكه نورية، وهذا ما كان شائعاً فى أيامهم، ثم يحاولون مزج بعض معارف عصرهم الفلكية بما جاء بالقرآن حينما يرون "إن السموات هى الأفلاك، وإنما سميت السماء سماء لسموها والفلك لاستدارته، وأعلم بأن الأفلاك تسعة، سبعة منها هى السموات

(١) رسائل إخوان الصفا، طبعة سنة ١٣٠٥ هـ، مجلد ٢ . ص ١٦ - ١٧ .

السبع وأدناها وأقربها إلينا فلك القمر، وهو السماء الأولى، ثم من وراءه فلك عطارد، وهى السماء الثانية، ومن وراءه فلك الزهرة، وهى السماء الثالثة، ومن وراءه فلك الشمس وهى السماء الرابعة، ومن وراءها فلك المريخ، وهى السماء الخامسة، ثم من وراءه فلك زحل وهى السماء السابعة ... وأما الفلك الثامن فهو فلك الكواكب الثابتة الواسع المحيط بهذه الأفلاك، وهو الكرسي الذى وسع السموات والأرض، وأما الفلك التاسع المحيط بهذه الثمانية فهو العرش العظيم^(١). والعالم لديهم مُبدع، وهم يستخدمون تعبير الإبداع ويعرفونه على النحو التالى : "هو إيجاد شئ من لا شئ"^(٢)، والإبداع لديهم يساوى الاختراع إذ الاختراع، هو "الإخراج من العدم إلى الوجود"^(٣). ويختلف الخلق لديهم عن الإبداع، إذ : "هو تقدير كل شئ من شئ آخر"^(٤)، وهو معنى مختلف إلى حد ما عما يُفهم عادة من معنى كلمة الخلق، لأن والحالة هذه ففعل الخلق لديهم يشبه فعل الإله الصانع لدى أفلاطون؛ لذا فهم يستخدمون دائماً تعبير الإبداع للدلالة على الإيجاد من العدم، وهم يرون أن هناك طريقتين فى إبداع الكائنات الأولى وهى الأمور الطبيعية، والثانية وهى الأمور الروحانية، "أما الأمور الطبيعية فقد أحدثت على التدرج لقوله تعالى : (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)،

(١) رسائل إخوان الصفا، طبعة سنة ١٢٠٥ هـ، مجلد ٢ . ص ١٧ .

(٢) رسائل إخوان الصفا، طبعة بيروت سنة ١٩٥٧م مجلد ٢ . ص ١٢٧ .

(٣) رسائل إخوان الصفا، طبعة بمبائى سنة ١٢٠٦ هـ مجلد ٤ . ص ٥١ .

(٤) نفس المصدر السابق، نفس الموضع .

وأما الأمور الروحانية فحدثوها دفعة واحدة مرتبة منظمة. بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان، بل بقوله تعالى : (كن) فكان، والأمور الروحانية الإلهية هي العقل الفعال والنفس والهيولى والصورة المجردة ... ثم أعلم أن الأركان الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) متقدمة الوجود على مولداتها، كما أن الأفلاك متقدمة الوجود على الأركان ... وعالم الأرواح متقدم الوجود على عالم الأفلاك^(١). وهم بهذا يرتبون نظام العالم وفقاً للشريف؛ فالأشرف إذ يبدأ التقسيم بعالم الأرواح ثم عالم الأفلاك ثم الأركان الأربعة ثم ما يخرج عن هذه الأركان من كائنات أو ما يسمونه بالمولدات. وهم يحاولون شرح العالم من وجهة نظرهم ويقربونه إلى أذهان العامة فيشبهونه بـدكان الصانع الواحد لما فيه من انسجام، ليقوموا فى النهاية برد الكائنات جميعها إلى صانع واحد يتولاها، "حكم العالم ومجارى أموره، من فنون تركيب أفلاكه، واختلاف كواكبه، واستحالة بعض أركانه إلى بعض، وتولد اختلاف الكائنات المختلفة الأشكال، واقتتان أجناس بناته، وفنون جواهر معدنه، وسريان قوى النفس الكلية فى هذه الأجسام، وتحريكها إياها، وتديرها لها وبها ومنها، كمجرى حكم دكان لصانع واحد، وله فيه أنوات وآلات مختلفة الصور". والموجودات لديهم تنقسم إلى بسيطة ومركبة، ويندرج تحت الموجودات البسيطة الأركان الأربعة، أما تحت الموجودات المركبة تندرج المولدات الفاسدة وهى الحيوان والنبات والمعادن، والإنسان يشارك هذه

(١) رسائل إخوان الصفا - طبعة سنة ١٣٠٥ هـ ، مجلد ٣، ص ١١٩ - ١٢٠ .

وتلك فى خواصها. وينسبون الأركان الأربعة إلى هيولى الطبيعة وهم يتحدثون عن أربعة أنواع من الهيولى : الطبيعة، والصناعة، والكل، والأولى. "فهىولى الصناعة هى كل جسم يعمل منه وفيه الصانع صفته، كالخشب للنجارين ... وأما هيولى الطبيعة فهى الأركان الأربعة ... وأما هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذى منه جملة العالم ... وأما الهيولى الأولى فهى جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس، وذلك أنه صورة الوجود حسب^(١). ولا ينسب إخوان الصفا الإشارة والدلالة دائماً على الواحدة مهما اختلفت الأشكال والصور، وفى نظرهم أن الغاية من ذلك هى الدلالة على صانع هذا العالم الواحد، "أصل الكائنات هيولى واحد، وخالف الله بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة، متفنتة، متباينة، وقوى بين أطرافها، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصناعة، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً منتظماً، منتظماً نظاماً واحداً، وترتيباً واحداً، لتدل على صانع واحد^(٢) .

الكائنات الحية وتطورها لديهم :

لدى إخوان الصفا تصور فريد لتطور الكائنات الحية وهم يقسمون سلسلة الكائنات هذه إلى مراتب تبعاً لما لهذه الكائنات من أعضاء وأنوات،

(١) رسائل إخوان الصفا : طبعة بيروت، مجلد ٢ . ص ٦ ، ٧ .

(٢) رسائل إخوان الصفا : طبعة بيروت، مجلد ٢ . ص ١٦٦ .

أى أنهم يبدأون من البسيط إلى الأعقد، وهكذا آخر مرتبة النبات متصلة بأول مرتبة الحيوانية، وآخر مرتبة الحيوانية متصل بأول مرتبة الإنسانية، وآخر مرتبة الإنسانية متصل بأول مرتبة الملائكة^(١) .

النبات وتطوره :

وتتميز رؤية إخوان الصفا بالملاحظة الدقيقة والعميقة لأحوال النباتات وتسجيلها كما هى فى الواقع مع محاولة تفسيرها بمساعدة ما أتيح لهم من علم معروف فى عصرهم أو بما وصلوا إليه من اجتهادات خاصة، فهم يعرفون النبات بأنه : "كل جسم يخرج من الأرض ويتغذى وينمو"^(٢)، وهم يلجأون أيضاً لعملية تصنيفه، ولديهم ينقسم النبات إلى ثلاثة أنواع "منها ما هى أشجار تغرس قضبانها أو عروقتها، ومنها ما هو زروع تبذر حبوبها أو بنورها، ومنها ما هى تتكون من أجزاء أركان الأرض إذا اختلطت وامتزجت، كالكلأ والحشائش، فهذه الأجناس الثلاثة يتنوع كل واحد منها أنواعاً كثيرة من جهات عدة وصفات مختلفة"^(٣).

وكما أسلفنا من قبل عن هذا الترتيب الذى يدل على التطور لديهم حينما رتبوا الكائنات الحية من الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً،

(١) المرجع السابق ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٢) إخوان الصفا . رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ . مجلد ٢ . ص ١٠٧ .

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع .

نجدهم يشرحون سبب تقدم النبات عن الحيوان فى قولهم "والنبات متقدم الكون فى الوجود على الحيوانات فى الزمن، لأنه مادة لها كلها، وهيولى لصورها، وغذاء لأجسادها، وهو كالوالدة للحيوان، وذلك أنه يمتص رطوبات الماء، ولطائف أجزاء الأرض. ثم يحيلها إلى ذاته، ويجعل من فضائل تلك المواد ورقاً وثماراً نضيجاً، ويناول الحيوان غذاءً صافياً، هنياً مرياً، كما تفعل الوالدة بالولد ... فلو لم يكن النبات يفعل ذلك من الأركان لكان يحتاج الحيوان إلى أن يتغذى من الطين صرفاً، ومن التراب سقاً، فاقتضت حكمة الله تعالى أن يكون النبات واسطة بين الحيوان والأركان حتى يتناول بعروقه لطائف الأركان وعصارتها، ويهضمها وينضجها ويصفىها، ويتناول الحيوان لبابها وحبوبها وقشورها وورقها وثمارها وصموغها ونورها وأزهارها، لطفاً من الله تعالى بخلقه، وعناية منه لبريته، فتبارك الله أحسن الخالقين"^(١). ويحاول إخوان الصفا تفسير هذا الاختلاف والتنوع فيما بين النباتات المختلفة رغم الاتفاق فى نوعية التربة والهواء والماء وحرارة الشمس، إذن لماذا هذا الاختلاف؟ يجيبون وأعلم ... بأن لكل نوع من النبات أصلاً، فلأصله كيموس ما، ولا يتكون من ذلك الكيموس (أى الخلط) إلا ذلك النوع من النبات، وإن كان يُسقى بماء واحدة، وينبت فى تربة واحدة، ويلحقها نسيم هواء واحد، وينضجها حرارة شمس واحدة، فالهيولى موضوعة لقبول جميع الصور، ولكن الهيولات الثوانى كل واحدة منها لا تقبل الصور إلا بأعيانها

(١) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٢٠٥ هـ - مجلد ٢ - ص ١٠٤ .

مخصوصة، والمثال فى ذلك أن التراب والماء موضوعان لشجرة الحنطة ولشجرة القطن، ولكن من القطن لا يجىء إلا الغزل، ومن الغزل الثوب، ومن الثوب القميص وغيره: فعلى هذا المثال والقياس تختلف أحوال النبات، وذلك أن رطوبة الماء ولطائف أجزاء الأرض إذا حصلت فى عروق النبات تغيرت وصارت كيموساً على مزاج ما، لا يجىء من ذلك الكيموس والمزاج غير ذلك النوع من النبات، وكذلك حكم أوراقه ونوره وثمره وحبه^(١)، وعلى ذلك فهم يرتبون النبات ذاته إلى ما هو بسيط يقف أسفل السلم النباتى وما هو أكثر تعقيداً يقف أعلاه، ويعطون لنا مثالين : واحد يعبر عن هذا النبات البدائى والآخر يعبر عن النبات الأكثر تطوراً، والمثال الأول لخضراء الدمن والكمأة، ولديهم "ليست سوى غبار يتلبد على الأرض والصخور والأحجار، ثم تصيبه الأمطار وأنداء الليل، فتصبح بالغداوات خضراء كأنها نبت زرع وحشائش، فإذا أصابها حر الشمس نصف النهار جفت، ثم يصبح من غد مثل ذلك"^(٢). والمثال الثانى الذى يعطوه عن النخل "إذ إن النخل نبات حيوانى؛ لأن بعض أحواله مباين لأحوال النبات، وإن كان جسمه نباتاً، ويعززون ذلك إلى "القوة الفاعلة منفصلة عن القوة المنفعلة .. فأما سائر النبات فإن القوة الفاعلة منه ليست بمنفصلة عن القوة المنفعلة بالشخص بالفعل .. إذا كانت أفعاله أفعال النفس الحيوانية، وشكل جسمه شكل النبات"^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) لمرجع السابق، ص ١١٢ .

(٣) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . ص ١١٢ .

وهم يوردون أيضاً نوعاً آخر من النبات فعله أيضاً فعل النفس الحيوانية، وإن كان جسمه جسماً نباتياً وهو (الأكثوث)، وذلك أن هذا النوع فى النبات ليس له أصل ثابت فى الأرض كما يكون لسائر النبات، ولا له ورق كؤراقها، بل هو يلتف على الأشجار والزرع والبقول والحشائش ويمتص من رطوبتها، ويغتذى كما يفعل الدود الذى يدب على ورق الأشجار وقضبان النبات^(١). وتعتبر خضراء الدمن من جهة والنخل ونبات الأكثوث من جهة أخرى هما الحدان اللذان يأتى فيما بينهما سائر النباتات الأخرى على درجات متفاوتة فيما بينها بالاتفاق أو الاختلاف. وللنفس النباتية لديهم قوى متعددة ولها وظائف ذات طبيعة خاصة للنبات؛ فمثلاً القوة الجاذبة "أول فعلها فى تكوين النبات فهو جذبها عصارات الأركان الأربعة، ومصها لطيفها وما فيها من الأجزاء المشاكلة لنوع من أصول النبات، ثم إمساكها بالقوة الماسكة، ثم نضجها له بالقوة الهاضمة ثم دفعها إلى أطرافها بالدافعة، ثم تغذيتها لها بالغاذية، ثم النمو والزيادة فى أقطارها بالنامية، ثم التصوير لها بأنواع الأشكال والأصباغ بالمصورة .. فهذه الأفعال التى ذكرناها كلها أفعال النفس النباتية الخادمة للنفس الحيوانية، المتوسطة بينها وبين الأركان الأربعة"^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع .

الحيوان وتطوره :

وتتميز دراسات إخوان الصفا بما يمكن أن نسميه الروح العلمية، قبل ظهور المنهج العلمى بقرون عديدة، وهذا ما نلاحظه من دراستهم القيمة عن الحيوان؛ فهم - كما عودونا من قبل فى درساتهم - يحاولون التصنيف والترتيب تبعاً للبساطة أو التعقيد فكما رأيناهم قد صنفوا النباتات تبعاً للبسيط ثم الأعقد فالأعقد حتى يبدو المتقدم وكأنه يمهّد للذى سيأتى بعده، وهم بهذا يسوقون إلينا خطوات هذا «لتطور»، والذى يأتى تدريجياً ويحتاج لعامل الزمن، كما رأيناهم يقسمون الحيوان حسب درجة تطوره وارتقائه، ومعيّارهم فى هذا التصنيف هو مجموع ما يحوز عليه من حواس، ولذا نجدهم يرتبون الحيوان الأقل حواساً ويجعلونه متقدّم الوجود عن الأكثر حواساً، ويعتبرون متقدّم الوجود هذا حيواناً ناقصاً كما يعتبرون الحيوان مكتمل الحواس حيواناً تاماً كاملاً، «تامة كاملة، وهى كل حيوان ينزو ويحبّل ويرضع ويربى الأولاد، وناقصة وهى كل حيوان يسفد ويبيض ويفرخ، ومتولدة من العفونات، وهى كل حيوان لا يسفد ولا يبيض ولا يلد ولا يعيش سنة كاملة»^(١). وفى مجمل الأسبقية يرون أن "... حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان؛ لأن الماء قبل التراب والبحر قبل البر فى بدء الخلق والحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بزمان؛ لأنها له ولأجله، وكل شىء هو من أجل

(١) إخوان الصفا . رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . ص ١٢٨ .

شئ، آخر متقدم الوجود عليه^(١). وإذا كان الترتيب يجعل حيوان الماء أسبق من حيوان البر نظراً لسبق الماء للتراب فنجدهم أيضاً يرتبون الحيوان من حيث الزمن المستغرق فى خلقه، "... الحيوانات الناقصة الخلق متقدمة الوجود على التامة الخلق بالزمان فى بدء الخلق، وذلك أنها تتكون فى زمان قصير، والتي هى تامة الخلق تتكون فى زمان طويل"^(٢). وهم لا يقفون عند هذا الحد بل يتعدونه ليوضحوا كيف أن الحيوان تام الخلق فى حاجة إلى أجهزة أكثر تعقيداً لكى تتواءم مع حاجاته، التى فى أولها حفظ الذات أو المحافظة على البقاء، "... وكل حيوان هو أتم بنية وأكمل صورة فهو أكثر حاجة إلى أعضاء مختلفة وأدوات مفننة فى بقاء شخصه وديام نسله"^(٣).

وكما أوضحنا يرتب إخوان الصفا ويصنفون أنواع الحيوانات على قاعدة ما توفر لكل منها من حواس؛ لذا نجدهم يضعون الصدف وأنواع الحلزون فى أدنى مرتبة؛ فهم يرون أنه "حيوان نباتى لأنه جسم ينبت كما ينبت بعض النبات، ومن حيث إنه يتحرك حركة اختيارية فهو حيوان، ومن أجل أنه ليس له إلا حاسة واحدة فهو أنقص الحيوان"^(٤)، وليس لأنه ذو حاسة واحدة فقط، بل لأن هناك أسباباً أخرى، ويحاول

(١) المرجع السابق، ص ١٢١ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٠ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

(٤) المرجع السابق، ص ١١٣ .

فلاسفتنا جمع هذه الأسباب محددين فى الوقت نفسه وصفاً دقيقاً له تماماً كما يفعل علماء العصر، "وهذا النوع من الحيوانات أجسامه لحمية، وبدنه متخلخل، جلده رقيق، وهو يمتص المادة بجميع بدنه بالقوة الجاذبة .. وهو سريع التكوين وسريع الهلاك والفساد والبلى"^(١)، وبهذا عرفنا لأى الأسباب يستندون فى جعل هذا الحيوان فى أدنى درجات سلم التطور، كما أنهم يضعون فى المرتبة الثانية الأميبا *Amoeba* ، أيضاً استناداً على نفس القاعدة السابقة التى أوضحناها - مقدار ما يتوفر لديه من حواس - ، "والحيوان فى هذه المرتبة له حاستان فقط، هما حاسة الذوق وحاسة اللمس"^(٢). ثم يسوقون لنا حيوان المرتبة الثالثة وهو لديهم الخلد، وأيضاً بسبب زيادته عن سبق بحاسة ثالثة هى الشم لتصبح .. هذه الحواس الثلاثة هى اللمس والذوق والشم"^(٣). ويدرج لنا إخوان الصفا فى المرتبة الرابعة الحشرات وهم يستندون إلى القاعدة السابقة نفسها ليحددوا حواس الحشرات الأربعة من "لمس ونوق وسمع وشم وليس لها بصر"^(٤). ونصل معهم للمرتبة الخامسة وهى تتحدد لديهم بالحيوان الكامل الحواس، وهى لا تنصرف على الإنسان فحسب، ولكن على عديد من الحيوانات الأخرى التى تشارك الإنسان هذه الحواس وتقترب منه بصورة أو بأخرى سواء من حيث الشكل أو

(١) المرجع السابق، ص ١٢٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٣ .

(٣) إخوان الصفا رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . ص ١٢٣ .

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

الطبيعة النفسية، وعلينا أن نلاحظ مدى اقترابهم هنا من أفكار التطور المعروفة، " .. رتبة الإنسانية لما كانت معدناً للفنائل وينبوعاً للمناقب لم يستوعبها نوع واحد من الحيوان، ولكن عدة أنواع، فمنها ما قارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد، ومنها ما قارب بالأخلاق النفسانية، كالفرس فى كثير من أخلاقه .. ومثل الفيل فى ذكائه وكالبغاء والهازار ونحوهما من الأطيوار الكثيرة الأصوات والألحان والنغمات .. إلى ما شاكل هذه الأجناس، وذلك أنه ما من حيوان يستعمله الناس ويأنس بهم إلا ولنفسه قرب من نفس الإنسانية"^(١).

وفى المرتبة الخامسة يتحدثون عما أسموه بالفصيح، والفصيح لديهم هو الإنسان، وهم يقسمونه إلى نتاج وتكوين " .. والنتاج من مماسة الأجسام بعضها ببعض والتكوين من امتزاج الطبائع بعضها ببعض"^(٢). ولعلنا نجد لديهم بعض شذرات فنومنولوجية حين يحاولون عمل وصف دقيق أقرب إلى العلمية منه إلى التفسير والشرح، وفى الحقيقة يتحدثون عن الجسد مما يذكرنا بمعالجة ميرلوبونتى لموضوعه بالرغم من اختلاف المعالجة لديهم، والتى ترتبط بصورة أو بأخرى إلى جانب علوم عصرهم بخلط هذه المعارف بما عرفوه من موضوعات القرآن والديانات السابقة عليه . " .. إن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذى كالبيت المبنى، وعلى هذه النفس التى تسكن هذا

(١) المرجع السابق، ص ١١٤ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨ .

الجسد، وهما جميعاً جزآن له، وهو جملةتهما والمجموع عنهما، ولكن أحد الجزئين، الذى هو النفس، أشرف، وهى كاللب، والجزء الآخر، الذى هو الجسد، كالقشر^(١).

ولا يستقيم عرض التطور لديهم نون التحدث عن مبدأ تنازع البقاء أو ما أسموه بتعبيرهم الحكمة الإلهية، "واعلم أنك إذا أمعنت النظر، وجودت البحث عن مبادئ الكائنات وعلة الموجودات علمت وتيقنت أن هاتين الحالتين، أعنى شهوة البقاء وكراهية الفناء، أصل وقانون لجميع شهوات النفس المركوزة فى جبلتها، وأن تلك الشهوات المركوزة فى جبلتها أصول وقوانين لجميع أفعالها وصنائعها ومعارفها فى متصرفاتها .. وإنما صارت هاتان الحالتان مركوزتين فى جبلة كل الموجودات وجميع الكائنات من أجل أن البارى - جل ثناؤه - دائم البقاء لا يعرض له شىء من الفناء، صار من أجل هذا فى جبلة الموجودات محبة البقاء وشهوته، وكراهية الفناء وبغضته؛ لأن فى جبلة المعلول يوجد بعض صفات العلة، دلالة دائمة عليها، وإنما لا يعرض للبارى - جل ثناؤه - شىء من النقص والفناء، من أجل أنه علة الوجود لذاته، وبقاؤه من نفسه، وأما سائر الموجودات وجميع الكائنات فوجودها أسباب وعلل، ومتى عدم منها شىء أو نقص عرض لها الفناء والنقص والقصور عن البلوغ إلى الحال الأفضل^(٢)، وهكذا نرى أن إخوان الصفا يحاولون

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٦ .

(٢) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ١ . ص ٥٢ .

إرجاع محافظة الكائنات على البقاء إلى سبب غير بيولوجى طبيعى، ولكن بربطها بعلّة غائية بعيدة عن الكائنات ذاتها، وقانون المحافظة على البقاء هذا يطبقه على الحيوان والإنسان ويسوقون بعض الطرق التى توضح الحيل التى يلجأ إليها كل منهما حتى يتقّى الأشرار^(*)، .. هذا القانون ينطبق على الإنسان والحيوان؛ إذ الحيوانات أنواع كثيرة، ولكل نوع منها خاصية دون غيره، والإنسان يشاركها كلها فى خواصها، ولكن هناك خاصيتين مهمتين تعمل ككتاهما، وهما طلبها المنافع، وفرارها من المضار، ولكن منها ما يطلب المنافع بالقهر والغلبة كالسباع، ومنها ما يطلب المنافع بالبصيص كالكلب والسنور، ومنها ما يطلب بالحيلة كالعنكبوت، وكل ذلك يوجد فى الإنسان، ولكن بعضها يدفع العدو عن نفسه بالقتال والقهر والغلبة كالسباع، وبعضها بالفرار كالآرانب والطباء والطيور، وبعضها يدفع بالسلاح كالقنفذ، وبعضها يتحصن فى الأرض كالفأر والهوام والحيات، وهذه كلها توجد فى الإنسان^(١). وتعمل البيئة على مواءمة الكائن لطبيعة الحياة التى يحيا خلالها؛ فهى لها أكبر الأثر فى اختلاف لغات الناس وألوانهم وطبائعهم وأدابهم ومذاهبهم، وليس فقط فى هذا، بل فى اختلاف طبيعة الحيوان نفسه أو النبات أو المعدن ويعزو إخوان الصفا ذلك إلى "اختلاف أهوية البلاد وتربة

(*) ولنا أن نلاحظ هذه المسألة (الصراع على البقاء، والبقاء للأصلح) ولكن من خلال رؤية أخلاقية، وهذا ما يميز مسالة الصراع الطبيعى للأحياء لدى إخوان الصفا .

(١) إخوان الصفا . رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

البقاع، وعذوبة المياه وملوحتها^(١). كما أنهم قد فهموا خاصية المكان التي تميزه عن الأماكن الأخرى وما ينتج عن ذلك من نباتات معينة دون أخرى في المكان الواحد، أو في توافر أنواع معينة من المعادن والحيوانات دون الأخرى، وهم - كما سبق وقلنا - يحاولون إسناد كل ما يرصدون من ظواهر في هذا المجال إلى ما أسموه بالحكمة الإلهية، يفهمون تلك المواءمة التي تتم بين الكائن الحي والبيئة المحيطة به؛ حيث .. إن الله - جل ثناؤه - جعل أبدان الطيور مختصرة من أعضاء كثيرة مما في أبدان الحيوان البرى الذى يحبل ويلد ويرضع ليخف عليها النهوض فى الهواء والطيران فيه^(٢).

ويتحدثون أيضاً عن هذه المواءمة التي تتم لحيوانات الماء، خاصة حين يتعلق الأمر بتعليل بعض ظواهرها، .. والعلة فى أن حيوانات الماء أكثرها لا أصوات لها لأنها لا رئات لها، ولا تستنشق الهواء، ولم يجعل لها تلك لأنها لا تحتاج إليها، وذلك أن الحكمة الإلهية والعناية الربانية جعلت لكل حيوان من الأعضاء والمفاصل والعروق والأعصاب، والغشاوات والأوعية، بحسب حاجتها إليها فى جر المفعلة أو دفع المضرة فى بقاء شخصها وتكميله وبلوغه إلى أقصى مدى غاياته، ولسبب بقاء نسلها من آلات السفاد والحبل واللقاح وتربية الأولاد^(٣).

(١) المرجع السابق، مجلد ١ . ص ١٢٦ .

(٢) إخوان الصفا : رسائل طبعة سنة ١٣٠٥ هـ مجلد ٢ . ص ١٢٩ .

(٣) المرجع السابق، مجلد ٢ ص ١٢٧ .

وإذا تصورنا أن هذه الكائنات قد زودت بما ليست فى حاجة إليه ستكون الكارثة بالنسبة لبقائها؛ إذ إن الحاجة تستوجب أن تكون لهذه الأعضاء التى تساعد على البقاء والنضال ضد الطبيعة والآخرين، .. لأنه لو أعطاهما ما لا تحتاج إليه كان وبالأعلى عليها فى حفظها وبقائها "ويحاولون التدليل على ذلك بذكر الأمثلة، "فإما حس الألم فليس للنبات، وذلك لأنه لم يلق بالحكمة الإلهية أن تجعل للنبات ألماً، وهى لم تجعل له حيلة الدفع كما جعلت للحيوان ، وذلك أن الحيوان لما جعل له أن يحس الألم جعلت له أيضاً حيلة الدفع، إما بالفرار والهرب، وإما بالتحرز، وإما بالممانعة"^(١)؛ إذ التناسب ينبغى أن يكون تاماً بين أعضاء الحيوان والوظيفة التى يضطلع بها حتى لا يهلك .. والحكمة الإلهية جعلت أعضاء كل شخص من الحيوان مناسبة لجملة جسده"^(٢).

محاولة لدراسة التطور لديهم :

تميزت معالجة إخوان الصفا للكائنات بنظرة تطورية خالصة وأصلية؛ فعلى الرغم من ربطهم العمليات التطورية الحاصلة دائماً بمبدأ غائى يقع خارج الطبيعة (المُبدع) - كما رأينا - فإنهم يتحدثون عن عامل الزمن وأثره فى هذا التطور وليس الزمن فقط، بل البيئة وأثرها

(١) المرجع السابق، مجلد ٣ ص ٢٥ .

(٢) المرجع السابق، مجلد ٣ ص ٢٦ .

الكبير على الكائنات جميعاً بما فيها النبات والحيوان والإنسان، وهما عاملا (الزمن والبيئة) يبعدان بعض الشيء عن الغائية التي أحاطت تصورهم، ومحاولتهم ضبط عامل الزمن بما يحتاجه الكائن من تطور بحيث يبدو كلما طال الزمن كلما تطور الكائن، وكلما قل الزمن كلما قل هذا التطور، وهى معادلة منطقية أوجدوها بناءً على ملاحظاتهم للواقع وتأملهم له، بل يذهبون إلى أن تقدم بعض الكائنات على بعض، لا يرجع لعامل الزمن فحسب، ولكن يرجع أيضاً للخدمة التي سيؤديها هذا الكائن لما سيوجد بعده من كائنات، ليس فى ظروف التطوير فقط ولكن من حيث إن من سيأتى بعده من كائنات سيعتمد فى جزء كبير على حفظ بقائه على من جاء قبله كاعتماد الحيوان مثلاً فى غذائه على النبات، واعتماد الإنسان فيما بعد على النبات والحيوان ... وهكذا، والواقع أنهم بهذا الترتيب، كأنهم يحاولون البحث عن مبرر لوجود الكائنات يمكن أن يكون مقبولاً عقلياً، ويساير أيضاً لواقع الأشياء على نحو ما هى موجودة عليه بالفعل.

وأيضاً رأيناهم يرتبون ويترجون دائماً مراتب الحيوان حسب عدد الحواس لديه والطريف أنه بدءاً من الحاسة الأولى إلى الحاسة الخامسة والأخيرة نجد ما يقابلها من المراتب المختلفة للكائنات؛ فمن يملك حاستين فى المرتبة الثانية، ومن يملك ثلاثة فى المرتبة الثالثة وهكذا ... إلخ، وهو تصور يتواءم مع تصورهم السابق لفعل الزمن؛ إذ إن تصورهم لفعل الزمن أو للترتيب عن طريق الحواس هو فى الواقع تصور واحد لعملية ترتيب واحدة، الأولى تهتم بإبراز عامل الزمن فى نمو الحواس

وتلك الأخيرة هي التي نرتب عن طريقها الكائنات، بطريقة أخرى كان العامل الأول عبارة عن مقدمة ترتبت عليها عملية الترتيب النهائية التي ظهرت كنتيجة لاحقة. والشئ الذي نلاحظه بوضوح هو وضعهم للإنسان والحيوان في كفة ومرتبة واحدة من سلم التطور، باعتبار أن كلا منهما قد حاز الحواس الخمسة، وتصنف الحيوانات فيما بعد طبقاً لمدى قربها أو بعدها عن الإنسان سواءً من ناحية الشكل - كما رأينا - في حالة القرد أو من حيث الطبيعة النفسية - وكما رأينا أيضاً - في حالة الفرس أو الفيل أو الببغاء ... إلخ، وعلى الرغم من وضعهم الحيوان والإنسان في نفس الكفة، فإننا نلاحظ دائماً أن هذا الوضع ليس شكلاً ارتقائياً، ولكنه شكل من أشكال الترتيب الذي ولعوا به؛ لذا لا نجد على الإطلاق ما يدل على تحول معين بين الكائنات، حتى إن ذكر بعض الكائنات إلى جانب البعض الآخر في نفس السياق، لا يأتي إلا للتدليل على شكل من أشكال الترتيب، والمقارنة بين مستوياته المختلفة التي تبعد أو تقرب من الكائن المراد وضعه في سياقه الترتيبي.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن وبإلحاح هو هل من الممكن - بعد هذا العرض السابق - أن نجد في مجمل تصورهم هذا شكلاً تطورياً يقرب بناءهم ولو لحد بعيد من تطويرية داروين الارتقائية؟ هذا ما فكر فيه بعض الباحثين العرب المعاصرين ووجدوا في بعض تصورهم بعض النقاط المغربية، والتي جرتهم لإثبات أوجه الشبه بين ما قاله الإخوان وبين نظرية التطور بشكلها المعاصر؛ فمنهم من ينفي المقارنة أصلاً، ومنهم من يحاول إظهار جوانب الاتفاق مدلاً عليها ومن هؤلاء إسماعيل مظهر،

الذى يرى أنهم أول من استجمع كثيراً من الجزئيات فى مذهب النشوء، وأول من قالوا بأن عالم الحيوان والنبات والجماد واحد، يفصل بين بعضها وبعض حدود انقلابية دقيقة مثلوا لها فى النبات بخضراء الدمن، واعتبروها المنزلة الأولى من منازل النبات فيما يلى التراب، ولكنه يعزو السبب فى عدم وصولهم إلى النتائج التى وصل إليها علماء العصور الحديثة إلى السبب نفسه الذى قصد باليونانيين ومن قبلهم عن الوصول إلى النتائج التى وصل إليها العرب من البحث وهى غياب أفكار أساسية تقود الباحثين إلى النتائج العامة. إن مظهر يربط ما ألح إليه إخوان الصفا فيما يتصل بخضراء الدمن ويحاول كاتبنا أن يشير إلى مدى قرابة ذلك لما قاله "هيكل" فى أنها أول الحيوانات الدنيا خلقاً فى مذهبها؛ إذ إنه يرى عدم معرفتنا الفرق بينها وبين المادة الصرفة إلا بتكوين زلالى خاص بها وحركة انقباض لا تكاد تحس، وقد جعل هذه المرتبة أول النشوء الانقلابى بين الجماد والنبات، وهو يحاول أيضاً - إسماعيل مظهر - أن يقرب وجهة نظر إخوان الصفا بما قاله بعض علماء الحيوان عن الحيوانات النباتية المسماة "زوفيت" بأنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين الصفات الحيوانية والصفات النباتية فيها، فقالوا إنها حيوانات نباتية تحوز صفات الحيوان والنبات معاً، وهو يرى أنه ليس هناك فرق فيما قاله إخوان الصفا وبين ما ارتأوه العلماء المحدثون، إلا من حيث الاصطلاح اللفظى ووصفهم الدقيق لهذه الحيوانات، ويرجع هذا لاختراع المجهر فى العصر الحديث .

ثم يحاول مرة أخرى فى معرض حديثه عن "الأكتوث" حسب ما قال به إخوان الصفا أنهم لم يذكروا الطريقة التى يعيش بها هذا النبات، إلا ليستدلوا - وإن كان استدلالاً فى ذاته غير صحيح - على أن المشابهة بين حالات فى النبات، وحالات فى أرقى الحيوان، قد يجوز أن نعتبرها خطوة تخطوها الصور الحية ممعنة فى سبيل نور انقلابى من النشوء تتمايز به صور الحيوان والنبات، ثم يستنتج من فكرتهم عن المراتب وربطهم المرتبة بالحاسة إلى أنها قد أوردت مشاهدات لها الآن شأن كبير فى مذاهب علم التكوين والنشوء. ويورد وصفهم للحلزون لكى يثبت أن هذا ما يراه أيضاً الآن علم الحيوان والتاريخ الطبيعى، ولا يستبعد أن يكون هذا استدلالاً على اشتراك بعض الحيوانات والنباتات فى بعض الصفات العامة التى لا ينكرها أكثر باحثى هذا العصر. وهو يحاول أيضاً ربط ما يورده إخوان الصفا تحت اسم الحكمة الإلهية بما يذكره دارين فى كتابه "أصل الأنواع" بالانتخاب الطبيعى، وخاصة ما أورده من أنه لو أعطى الحيوان عضو لا يحتاج إليه لكان وبالا عليه فى حفظه وبقائه^(١). وإصرار إسماعيل مظهر على التقريب بين ما توصل إليه داروين وإخوان الصفا كان له ما يبرره فى واقعه الاجتماعى الذى كان يريد غرس الأفكار العلمية المعاصرة فى مجتمع تقليدى، ولتسهيل مهمته حرص على إظهار جنود هذه الأفكار العصرية فى تراثه التقليدى الإسلامى،

(١) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمته لكتاب "أصل الأنواع" لداروين. المطبعة المصرية سنة ١٩١٨ هـ ١٦ - ٢٠ .

عسى أن يبعد عن مواطنيه شبح الاغتراب أمام نظريات العلم الحديثة فى عصره.

والواقع هناك كثيرون غير إسماعيل مظهر من رأوا نفس وجهة نظره، منهم أيضاً - على سبيل المثال - حسن حسين فى مقدمة ترجمته لكتاب "أرنست هيكل" (فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء)^(١)، وأيضاً عبد الكريم الخطيب فى كتابه "التفسير القرآنى للقرآن"، بالإضافة إلى الشيخ طنطاوى جوهرى فى "الجواهر فى تفسير القرآن"^(٢)، كما أننا نرى أن البعض منهم قد دافع أيضاً عن داروين كالأستاذ نديم الجسر فى كتابه "قصة الإيمان"^(٣)، والسلطان صالح القعيطى^(٤)، وأيضاً محمد فريد وجدى فى دائرة المعارف^(٥).

والحق أن كل ما قيل يقرب ويبعد عن الحقيقة؛ فإخوان الصفا فعلاً قد توصلوا إلى بعض ما فكر فيه علماء آخرون فيما تعلق بالتطور، نتيجة لملاحظة علمية قاموا بها على قدر استطاعتهم وعلومهم، لكنه ينبغى أيضاً ألا نحمل عباراتهم أكثر مما ينبغى أن تتحملة، وفى الواقع لا نستطيع أن نستدل فى كل ما كتبوه عن الاستحالة أو التحول،

(١) أرنست هيكل : "فصل المقال فى فلسفة النشوء والارتقاء" (ترجمة حسن حسين) مصر سنة ١٩٢٤ .

(٢) طنطاوى جوهرى . "الجواهر فى تفسير القرآن"، مصر ١٣٤٦ هـ .

(٣) محمد أحمد باشمىل : "الإسلام ونظرية دارون الطبعة الأولى. ١٩٦٤ . مكة .

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع .

(٥) محمد فريد وجدى، دائرة معارف القرن العشرين، مكتبة المعارف بمصر، سنة ١٩١٨ .

أى تحول الكائنات بعضها إلى بعض، وهى أساس نظرية داروين. وإخوان الصفا أيضاً نتيجة لاعتمادهم الكبير على الدين، لم يكن الإنسان لديهم هو قمة العملية التطورية، بل كانت المرتبة ترتفع لديهم لتحدث عن مرتبة الملائكة. إن خلطهم للعلوم ومزجها بالإلهيات والدين - وكانت ضرورة أيديولوجية اقتضاها العصر - جعلهم يخلطون ملاحظاتهم العلمية بموضوعات أخرى كثيرة بعيدة عن العلم والملاحظة العلمية الدقيقة، مما نتج عنه هذا الخلط الكبير، والذي يحاول البعض أن يستنتج من خلاله ما يتفق ووجهة النظر الحديثة فى مسألة التطور .

المغزى الأيديولوجى

فى الواقع أنه من خلال عرض التطور لدى إخوان الصفا، فسندهم وعلى الفور يعبرون عن نمط جديد من المفكرين الإسلاميين مغايراً لنمط الفقهاء التقليديين، وسوف نلاحظ أيضاً أن اتصالهم واختلاط أفكارهم بالثقافات الأجنبية الدينية والعلمية، سواء فى الشرق أو الغرب جعلهم يفتحون على العالم حولهم، كما أنه نودهم بنظرة إنسانية عالمية، ظهرت لديهم فى هذه النزعة الشمولية فى العقيدة وزودتهم بهذا التسامح الفكرى الذى عرفناه من قولهم بأنهم لا يعادون علماً من العلوم. هذا حق ولكنه حق غير برىء، بمعنى آخر، هذا ما نلاحظه حينما نقطع ونجزئ رسائل إخوان الصفا كل منها بمعزل عن الأخرى؛ لأننا سنجد فى موضع آخر، حينما نناقش موضعاً آخر لديهم بعكس ما قلناه وأصدرناه كحكم،

هو صادق من خلال التطور، ولكنه ليس دقيقاً حينما نرى الرسائل فى مجملها العام. نصل إلى ما أردنا قوله عن طريق الأسئلة التالية لماذا جمع الإخوان كل هذه المعارف والعلوم والثقافات فى رسائل واحدة على هذا النحو؟ لماذا اتسموا بهذا التسامح الفكرى؟ وما الهدف الذى سعوا إليه من خلال كل هذا؟

أسئلة لها مشروعيتها، لا لأنها ستضيف كمّاً آخر من معارفهم لأذهاننا وبالتالي تفك اللثام عن بعض الأمور، ولكن لأنها ستضعنا مباشرة أمام الإجابة الواحدة على كل هذه الأسئلة ألا وهى : المغزى الأيديولوجى لفلسفتهم، خاصة إذا عرفنا أن هذه الرسائل كتبت كشكل من أشكال الدعوة الإسماعيلية، وهى تعتبر المصدر المرجعى الأساسى لهذه الدعوة، مما جعل كل فكرة فى الرسائل تصب بصورة أو بأخرى فى الهدف النهائى، فسبق الشكل العام إلى خدمة الدعوة فى دور الستر وأيضاً الدفع بها لأقصى حد فى دور الكشف والعلانية. بهذا الذكاء المحكم كان استخدام العلوم والمعارف الأجنبية يوظف فى تحقيق هذه المهمة، فاستخدامهم لعلم النفس الأفلاطونى كان بمثابة العنصر المخدر خاصة فى دور الستر لكى يستطيعوا تملك نفوس أتباعهم، ويوضح د. الجابرى أن تركيزهم على علم النفس كان من أجل "التكوين الأيديولوجى، وبالأخص الإعداد النفسى لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدين للتضحية بحياتهم فى سبيل أهداف الحركة". واستخدامهم أيضاً للفلسفة الحرائية الدينية وتركيزهم فيها على الروحانية يعتبر هو الآخر "وسيلة لا غاية .. جعلوا منها العنصر المخدر" الذى جعل أتباعهم ينقادون لهم انقياداً

أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلبت الظروف ...، بمعنى آخر هو استلھام القوة الثورية حين الثورة، والحلم الوردى حين المطاردة والأفول. فى الحقيقة، إن صراعاً أیدولوجياً كان قائماً وظل مستمراً بين الدولة العباسية الصاعدة وبين القوميات التى أسلمت كجماعات ودخلت فى الدولة الإسلامية، وبهذا لم تنسَ مطلقاً ثقافتها وحضاراتها قبل الإسلام خاصة فى فارس. ومما زاد من توهج هذا الصراع، هو المنحى الثقافى للدولة العباسية الذى اعتمد على الترجمة من الغرب (اليونان والرومان)، وإذا عرفنا أن الصراع والمنافسة كانا قائمین على أشدهما بين الرومان والفرس قبل الإسلام، فلنا أن نستنتج شعور الإحباط وخيبة الأمل القومية المضاعفة للقومية الفارسية التى وجدت أن الدولة الإسلامية قد اتجهت نحو المنافس التاريخى لها، مما جعل الفرس أمام منافسة ثقافية علمية وفلسفية من عدوهم السابق، وهذا ما كان له أكبر الأثر فى انعكاس هذا كله على رسائل إخوان الصفا التى اضطلعت بالترويج أیدولوجية ثورية كانت تهدف لدحر الدولة العباسية، تحوى فى ثناياها طموحات وتطلعات تلك الشعوب التى لاقت على يد الدولة وأیدولوجيتها اضطهاداً قومياً وطبقياً؛ إذ تصدت لهم الدولة منذ البداية لعزلهم عن بقية المسلمين، وذلك بعد أن لاحظوا خطرهم الكبير على استتباب الأوضاع، وطبيعة الدعوة ذاتها، التى تحاول تأليب الناس على الحكام وتسليحهم بتلك الأیدولوجية الشيعية الإسماعيلية، التى يقوم عليها التغيير الذى يرغبون فيه، ولعل سرية تنظيمهم جعلهم فترات طويلة بعيدين عن أعين الحكام، وهذه السرية هى

التي أسهمت فيما بعد بقيام نموذجهم الشيعي الإسماعيلي في الحكم وهو الدولة الفاطمية، بغض النظر عن تنصل هذه الدولة فيما بعد لمبادئهم التي قامت عليها .

لعل كل هذا يعطينا معرفة بالعصر الذي وجد فيه إخوان الصفا، مما يتيح لنا تصور الحدود التي فكروا في إطارها ولم يستطيعوا تخطيها؛ فبالرغم من استفادتهم بالفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية المحدثة والفلسفات الأخرى، فإنها لم تكن استفادة على حساب الدين الإسلامي أو ثقافتهم السابقة عليه، بل على العكس استخدموا هذه الفلسفات ودمجوها بالدين في وحدة واحدة لكي تجذب إليهم الأتباع من كل المذاهب الإسلامية المختلفة؛ لذا لا نعجب حين نجد أن التطور لديهم يُقرن في كل صورة بالمبدع الذي أبدعه؛ إذ لا نتصور أية جماعة إسلامية كانت، تستطيع التنصل من هذا التراث الذي يعرفه الجميع بل ويحافظون عليه، وهو الذي قامت عليه الدولة العربية الإسلامية ذاتها، وخاضت من أجله المعارك الضروس. لا نستطيع تصور أية جماعة تريد الانتشار وسط الجماهير وتعمل على تعبئتهم أن تتخلى عن هذا الإرث الثقافي الذي يُرجع كل شيء إلى الله ويصبح العلم فيه دليلاً على المبدع. وبالرغم من هذا نجدهم بصورة أو بأخرى يخرجون عن هذا نتيجة لضغط وتأثير الثقافات الأخرى، والتي وظفوها لخدمة مطامحهم، وهذا ما رأيناه لديهم في فكرة شمول العقيدة، بل وأيضاً حينما أقروا أن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجماهير، ومنفعة الحكام، ولهذا فالخاصة منهم ليسوا في حاجة إلى مثل هذه الشرائع، بل في استطاعتهم أن

يتحللوا منها كما يشاعون. نجد هذا من وقت إلى آخر يظهر كشذرات فى رسائلهم، وبديهي لم يحاولوا تطوير مثل هذه الشذرات لأسباب كثيرة منها ما يرجع لمحاولتهم الانتشار بين الجماهير دون عقبات - كما ذكرنا - وعلى أرضية تقليدية تماماً كما كانت تفعل أغلب الفرق الإسلامية الأخرى، وأيضاً لمثل هذه الشذرات قد اتهموا بالإلحاد؛ فكيف الحال إذا حاولوا الذهاب أبعد مما ذهبوا إليه، بالإضافة إلى محاربتهم من قبل الحكام بكل قوة رغم كل السرية التى ضربوها حول أنفسهم، وقد أوضحنا واقعة حرق رسائلهم أكثر من مرة .

والحقيقة أنه بعد أن أوضحنا ذلك المغزى الأيديولوجى الذى ميز رسائل إخوان الصفا، نستطيع أن نقرأ إسهامهم فى مجال التطور ذاته قراءة أيديولوجية مختلفة عن القراءة المعرفية التى قرأناها لهم منذ قليل. لهذا سوف نحاول أن نعطي بعض الأمثلة لهذه الأبعاد الأيديولوجية، حيث نجد أن البناء المعرفى، والذى أوضحناه لإسهامهم فى موضوع التطور، لا يمكن على الإطلاق الخروج به عن محيط تلك الأيديولوجية؛ فتضافر العوامل جميعها معاً لتصب فى معين واحد وهدف معروف سلفاً وهو الدعوة للمذهب الشيعى الإسماعيلى. فالتطور ذاته لديهم كما رأينا ينشد غاية وهدف هما بناء دولة "أهل الخير" فى مقابل دولة أهل الشر " (الدولة العباسية)، حتى حينما يرون أن الموجودات الجزئية تتوجه دائماً فى الكون نحو التمام، أى من أنون الأحوال إلى أرقاها وأشرفها؛ فهذه الرؤية فى حد ذاتها رؤية ذات بعدين، الأول هو دفع المسلمين نحو ترقية أفكارهم، بترك الفكر الدارج (السنى) والتوجه بفكر آخر

(الشيعة الإسماعيلية) إلى أرقى وأشرف المراتب، والبعد الثانى هو أن الدول هى الأخرى تترقى من الأدون إلى الأشرف، وبالتالي ينبغى أن تهوى دولة الشر (العباسية) لتقوم دولة أخرى أرقى وأشرف هى دولة أهل الخير (دولة الأئمة الإسماعيلية) .

حتى فى إضافتهم عامل الزمن الذى يعمل عمله فى الكائنات حتى ترتقى من الأدون إلى الأفضل، هو فى حد ذاته دعوة تقوم على تخدير الأتباع وطماننتهم بأن دولتهم المزعومة لا يمكن قيامها بين يوم وليلة، ولكن ينبغى لعامل الزمن الذى وحده سيمكنهم من نشر دعوتهم بالصورة التى تترسب فى أعماق المريدين وتتخلل نفوسهم، وبالتالي ترقيتهم من الأدون إلى الأفضل .

وفكرة الشمول فى العقيدة، تلك الفكرة التى تعبر عن خطوة للأمم فى ظل الأوضاع الظالمة القائمة؛ إذ إنها تعبير عن القوميات المضطهدة وعن الديانات التى وجدت قبل الإسلام، تحاول أن تجذب الأتباع بتوحيدهم على أن العقائد جميعها تعبر عن قيمة أخلاقية ودينية عالية، وما كل عقيدة إلا وجه واحد فقط من أوجه الحقيقة، وبالتالي تضمن الوجود المشروع داخل المجتمع الإسلامى. ولنحاول قراءة تلك الفكرة التى تضع نفسها ومباشرة كشكل أيديولوجى صريح : "أصل الكائنات هوى واحد، وخالف الله بينها بالصور المختلفة، وجعلها أجناساً وأنواعاً مختلفة، متقنة، متباينة بوقوى بين أطرافها، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطاً واحداً على ترتيب ونظام، لما فيه من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة، لتكون الموجودات كلها عالماً واحداً، منتظماً نظاماً واحداً،

وترتيباً واحداً، لتدل على صانع واحد". هذه الفقرة تشرح تفصيلياً ما أومأنا إليه من قبل، وهو محاولة احتلالهم المكان الملائم داخل المجتمع الإسلامى، دون تفرقة بين المذاهب والأجناس، وإظهار أن هذا الاختلاف والتباين ما هو إلا لإظهار الوحدة والنظام التى تستمد وجودها، مما هو سائد من قبل؛ حيث إن الرباط الذى يجمعها من قبل والآن رباط واحد يدل على صانع واحد .

وإذا بحثنا عن بعض المصطلحات ومحاولتهم لتعريفها، لا يمكننا أيضاً إغفال الجانب الأيديولوجى فى عمليات التعريف تلك، فهم كما وجدناهم يساوون بين الاختراع والإبداع على أنه إيجاد من العدم، ويعرفون الخلق على أنه إيجاد شىء من شىء آخر، هذه التعريفات ذاتها لم تكن بريئة بحال من الأحوال؛ إذ إنهم بعد ذلك استخدموا تعبيرى الإبداع والاختراع، بعد أن تركوا تعبير الخلق مشوهاً وفى موضع الاتهام، وهو التعبير الأكثر استخداماً فى العالم الإسلامى من فقهاء المسلمين السنة حينما أصبح الخلق لديهم إيجاد شىء من شىء آخر وليس خلقاً من عدم.

وهكذا إذا حاولنا قراءة مجمل ما توصلوا إليه قراءة أيديولوجية، فإننا نكتفى بهذا القدر على سبيل المثال وليس الحصر، لنلفت النظر إلى أن الواقع الاجتماعى الأيديولوجى الذى ساد تلك الفترة كان هو الانعكاس الدقيق الذى وضع وطبع بصماته على تصور إخوان الصفا لفكرة التطور فى معناها الطبيعى .

الفصل الثالث

مسكويه

هو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، وينسب في لقبه مسكويه إلى المسك أو إلى المشك بالفارسية؛ لذا يلقب في "أعيان الشيعة" بمشكويه^(١). وتعتبر مباحثه الأخلاقية من أهم ما اشتهر به، ويعد من أهم الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا في مجال الأخلاق. وقد نشأ مسكويه في مدينة (رى) وهي طهران الحالية، وعاش وأنهى أيامه بأصفهان، وقد اعتمد د. محمد أركون في هذا على الأنصارى، حيث إنه الوحيد الذي أشار إلى ذلك؛ لذا فهو يأخذ واقعة ولادته في مدينة (رى) بشيء من الحذر^(٢). وقد حاول مرجليوث أن يحدد ميلاده في طبعته لكتاب "تجارب الأمم" لابن مسكويه، فجعله في عام ٣٣٠هـ، ويرجع د. عبد العزيز عزت أنه

(١) د. عثمان عبد المنعم عيش : فلسفة الأخلاق عند ابن مسكويه. ١٩٧٦ . طبعة أولى، مكتبة الأزهر . ص ٨ .

(٢) محمد أركون : مسكويه، ص ٥٧ .

ولد فى عام ٣٢٥ هـ لاتصاله بالوزير المهلبى، والذى تولى الوزارة عام ٣٤٥ هـ^(١)، وقد توفى حوالى عام ١٠٣٠ م بأصفهان^(٢).

وفى مدينة "رى" - حسب ما يرى المقدسى - كان عدد اليهود يفوق المسيحيين، كما كان يعيش الزرادشت، كما كان هناك عديد من المدارس الحنفية؛ إذ كان الحنفيون يشكلون غالبية بالإضافة إلى وجود عديد من الحنابلة. هذا الخليط من الأديان والمذاهب الذى كان يعيش فى المنطقة الواحدة نتج عنه وجود دعاة سياسيين - دينيين، انقسم حولهم مجموع الناس، مما لا يمكننا معه أن نجزم بوجود إسلام خالٍ من أغراض سياسية معينة توزعت على المذاهب المختلفة. لقد عاش فى هذه الفترة كثير من الشخصيات التاريخية مثل ابن العميد (الأب والابن)، صاحب بن عباد، القاضى عبد الجبار،... وغيرهم كثير، مما حول بعض المراكز مثل "رى" أو "أصفهان" إلى مراكز حضارية تزخر بحركة علمية وفلسفية نشطة، عامرة بالمكتبات الجامعة والندوات والمناقشات الفلسفية العميقة. ومنذ شبابه عمل مسكويه مع المهلبى الذى كان يجالسه فى مجالسه العلمية ويؤانسه فى لهوه ولعبه، وعمل أيضاً مع ابن العميد أميناً لمكتبته الضخمة والتى حافظ له عليها من السلب والنهب. وقد اتصل أيضاً ببعض الدولة وعميد الملك وقد جالسهما، هذا وقد حفلت

(١) د. عبد العزيز عزت : ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية مصادرها. الكتاب الأول، طبعة أولى، ١٩٤٦. ص ٨٠.

(٢) Robert 2, dictionnaire

حياته بدراسة الحكمة وممارسة الطب وتدريس الأخلاق، وحضور مجالس الفلاسفة والعلماء. وهو يعتبر من الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالتطور وأهم ما قدمه في هذا الموضوع في كتابيه الفوز الأصغر و تهذيب الأخلاق ، خاصة في الفصل الثالث من كتاب الفوز الأصغر الذى يتعرض فيه لحقيقة النبوة ودرجتها قياساً على الدرجات الأدنى.

لذا فالتطور لدى مسكويه يأتى فى سياق تطور المعارف والعلوم التى سيتدرج فى معرفتها طالب المعرفة، بحيث يعلم أن ترقيه من أفق إلى أفق كفيل بأن ينقله أيضاً من مرتبة إلى مرتبة أخرى، حتى يصل إلى العلوم الشريفة المكنونة، وهى التى تبدأ بالمنطق حتى تصل إلى العلوم الإلهية، وهذا سيؤدى بالضرورة إلى تطور طالب المعرفة من مرحلة إلى أخرى، إلى أن يصل إلى مرحلة هى أشبه ما تكون بهمة الوصول بين المثل الأعلى والمثل الأسفل، أى بين طالب المعرفة الذى تدرج فى المعارف وبين الله الذى سيفيض عليه فى هذه الحالة بفيضه وبإلهاماته حتى يصل إلى أن يكون حكيماً تاماً أو نبياً مؤيداً. وإذا تصورت قدر ما أومأنا إليه، وفهمته، اطلعت على الحالة التى خلقت لها وندبت إليها، وعرفت الأفق الذى يتصل بأفقك، وتنقلك فى مرتبة، وركوبك طبقاً عن طبق، وحدث لك الإيمان الصحيح، وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهماء، وبلغت أن تتدرج إلى العلوم الشريفة المكنونة التى مبدوها تعلم المنطق، فإنه الآلة فى تقديم الفهم والعقل الغريزى ثم الوصول به إلى معرفة الخلائق وطبائعها، ثم التعلق بها والتوسع فيها والتوصل منها إلى العلوم الإلهية. وحينئذ تستعد لقبول مواهب الله عز وجل، وعطاياه،

فبأنتيك الفيض الإلهي فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية"، ويضيف مسكويه "وتلحظ المرتبة التي ترقيت فيها أولاً من مراتب الموجودات، وعلمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها، وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له ما قبله، وأنه إذا صار إنساناً كاملاً، وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه، وصار إما حكيماً تاماً، تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكيمة والتأييدات العلوية في التصورات العقلية، وإما نبياً مؤيداً، يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون عند الله تعالى ذكره، فيكون حينئذ واسطة بين الملاء الأعلى والملاء الأسفل^(١). فالتطور إذن ما هو إلا محاولة لعرض الفروق الجوهرية بين كل أفق وآخر، وما يقابلها من مرتبة، تتصل بها تطابق وظيفة معلوم أو علم محدد سلفاً، لا يترقى إلا بقدر المرتبة التي تطابقه، وتعتمد كل مرتبة في وجودها على ما قبلها من مراتب، بحيث لا يمكن لطالب المعرفة الوصول إلى آخر حدود أفقه دون استيعاب لهذه المراتب، وما يقابلها من وظائف أو علوم .

وتتصل الموجودات اتصالاً محكماً فيما بينها، بحيث تبدو وكأنها كالعقد الواحد الذي ارتبطت حباته بنظام دقيق، يُظهر تآليفاً تطورياً ما "فأما اتصال الموجودات التي نقول أن الحكمة سارية فيها حتى إذا أوجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها، حتى اتصل آخر كل نوع بأول نوع آخر، فسار كالمسلك الواحد الذي ينظم

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق. ص ٧٥ - ٧٦ .

خرزاً كثيراً على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد فهو الذى ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله^(١). ويعتبر مسكويه مثل كل الفلاسفة وارثاً لحصيلة العلوم المنتشرة قبله سواء لعناصر علم النفس الأفلاطونى، وطب أبقرط، وطبيعة أرسطو، أو الحصيلة الطبية النفسية لجاليان هيمنت بالإضافة للعلوم السائدة فى عصره (العصور الوسطى)، ولقد كانت تستند هذه العلوم جميعاً على مبدأ التطابق الدقيق بين العالم الأكبر والعالم الأصغر^(٢).

"والعناصر الطبيعية لديه إما بسيطة أو مركبة، البسيطة منها إما عنصرية (مكونة من عناصر)، أى بالعناصر الأربعة (الإسطقسات) : الماء، الهواء، النار، التراب، وإما غير عنصرية كالأجرام والأفلاك والكواكب. وتنقسم المركبة إلى نباتية أو حيوانية، مما ينجم عنه وجود أربعة أقسام طبيعية : الأجرام والعناصر والنباتات والحيوانات، لدى كل منهم حركة : حركة تغيير المكان، وتغيير الحالة، أو تغيير الأبعاد .. والعناصر الأربعة التى ترتبط بالطبائع تحقق حالات من المجانسة أو المنافرة وهى أيضاً متنوعة كالأجسام الطبيعية ذاتها (معادن، ونباتات، وحيوانات)"^(٣).

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، طبعة سنة ١٣١٩ هـ بيروت، ص ٨٦ .

(٢) د. محمد أركون، مسكويه، ص ٢٤٧ .

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٧ .

النبات :

وعن هذه الأجسام الطبيعية يقول : "فإن الجماد فيها إذ قبل صورة مقبولة عند الناس صار بها أفضل من الطينة الأولى التى لا تقبل تلك الصورة ، فإذا بلغ إلى أن يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة أفضل من الجماد"^(١)، وهو يقرر أيضاً "إن أول أثر ظهر فى عالمنا هذا من نحو المركز، بعد امتزاج العناصر الأولى، أثر حركة النفس فى النبات، وذلك أنه تميز عن الجماد بالحركة والاعتداء"^(٢) ويقسم مسكويه هذه المراتب حتى يستطيع تفصيل أحوالها وبيان مراتب تطورها.

"والنبات فى قبول هذا الأثر غرض كثير ومراتب مختلفة لا تحصى، إلا أننا نقسمه إلى ثلاث مراتب، وهى الأولى والوسطى والأخرة، ليكون الكلام عليه أظهر، وأن لكر مرتبة من هذه المراتب غرضاً كثيراً، وبين المرتبة الأولى والوسطى مراتب كثيرة، وبهذا الترتيب يمكننا أن نشرح ما قصدنا إليه من إظهار هذا المعنى اللطيف"^(٣).

والمرتبة الأولى من النبات تلك التى تزحزحه قليلاً عن دائرة الجماد بما يقبله هذا الأخير بما يخرج به عن دائرته، فيعتبر ما يقبله من نمو وإعتداء وامتداد هى "الحالة الزائدة فى النبات التى شرف بها على

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت سنة ١٩٦١ . ص ٦٨ .

(٢) إسماعيل مظهر : ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين، المقدمة للمترجم ، ص ٢١ .

(٣) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨٦ - ٨٧ .

الجماد^(١)؛ أى أن مرتبة النبات الأولى فى قبول هذا الأثر الشريف (النفس) هو لما نجم من الأرض، ولم يحتج إلى بنور، ولم يحفظ نوعه ببذر كائنات الحشائش، وذلك أنه فى أفق الجماد، والفرق بينهما هو هذا القدر اليسير من الحركة الضعيفة فى قبول أثر النفس^(٢). وعلى هذا فإن مسكويه يحدد العوامل اللازمة لحدوث هذه المرتبة من النبات فى "امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس، فلذلك هو فى أفق الجمادات وقريب الحال منها"^(٣). وتعتبر المرتبة الوسطى فى النبات شرفاً زائداً عن المرتبة الأولى، حيث فى هذه المرحلة يصير له من القوة فى الحركة إلى أن يتفرع وينبسط ويتشعب ويحفظ نوعه بالبذر، ويظهر فيه من أثر الحركة أكثر مما يظهر فى الأول^(٤)، وخلال المرتبة الوسطى يتفاضل النبات على أساس من النظام والترتيب، حتى يظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بالبذر الذى يخلف به مثله، فتصير هذه الحالة زائدة فيه ومميزة له عن حال ما قبله^(٥).

"ولا يزال هذا المعنى يزداد فى شىء بعد شىء ظهوراً إلى أن يصير إلى الشجر الذى له ساق وثمر، ويحفظ به نوعه، وغراس يصونه بها حسب حاجته إليها، وهذا هو الوسط من المنازل الثلاث^(٦)."

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٦٩ .

(٢) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨٧ .

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٦٩ .

(٤) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨٧ .

(٥) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٦٩ .

(٦) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨٧ .

وعلى هذا فإن المرتبة الوسطى يكون أولها "متصل بما قبله، وهو فى أفقه، وهو ما كان من الشجر على الجبال، وفى البرارى المنقطعة وفى الفياض وجزائر البحار، لا يحتاج إلى غرس، بل ينبت بذاته وإن كان يحفظ نوعه بالبذر، وهو ثقيل الحركة بطئ النشوء"^(١) وتعتبر المرتبة الثالثة أو الأخيرة من النبات هى التدرج الطبيعى لما قبلها (الوسطى)؛ حيث "يتدرج فى هذه المرتبة ويقوى هذا الأثر فيه ويظهر شرفه على ما دونه حتى ينتهى إلى الأشجار الكريمة التى تحتاج إلى عناية من استطابة التربة واستغراب الماء والهواء لاعتدال مزاجها وإلى صيانة ثمراتها التى تحفظ بها نوعها كالزيتون والرمان والسفرجل والتفاح والتين وأشباهاها"^(٢). وفى هذه المرتبة الأخيرة للنبات يتفاضل النبات من حيث قربه أو بعده عن الأفق الذى قبله أو الأفق الذى بعده؛ فهو إن قرب لآخر أفقه فإنه يتمثل فى "الكرم والنخيل، فإذا انتهى إلى ذلك صار فى الأفق الأعلى من النبات وصار بحيث إن زاد قبوله لهذا الأثر لم يبق له صورة النبات، وقبل حينئذ صورة الحيوان"^(٣) ويحاول مسكويه شرح ما للنخل من فضل على سائر النبات "أن الذكر متميز عن الأنثى، وأنه يحتاج إلى التلقيح ليتم حمله، وهو كالسفاد فى الحيوان، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله، أعنى الجمار الذى هو كالدماغ من الحيوان، فإن عرضت

(١) المرجع السابق، ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٨ .

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨ .

له أفة تلف، وليس كذلك سائر الأشجار، لأن لتلك مبدأً واحداً، وهو الأصل الثابت فى الأرض، فما دام ذلك ثابتاً على حاله لم تعرض له أفة فهو باقى الحياة، وبذر النخل الذى يسمى طلحاً وبه تلقح النخل شبيهه الرائحة ببذر الحيوان ... وإلى هذا المعنى يتوجه قول النبى (ﷺ) : "أكرموا عمتكم النخلة فإنها خُقت من بقية طينة آدم عليه السلام"^(١)، وعلى الرغم من أن أنواع نباتات المرتبة الثالثة تعتبر فى أفق الحيوان "إلا أنها مختلطة القوى، أعنى أن قوى ذكورها وإناثها غير متميزة، فهى تحمل وتلد المثل، ولم تبلغ أفقها الذى يتصل بأفق الحيوان"^(٢)، إلا أن النخل فى هذه الحالة ينفرد عليها، إلا أنه يظل فى نهاية أفقه؛ حيث "لم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة، وهى الانقلاع من الأرض والسعى إلى الغداء"^(٣) ويحدد مسكويه الشروط التى بدونها لن يصير النبات حيواناً؛ إذ بدونها لن تكتمل له ما يميز الرتبة الحيوانية عن ما قبلها من رتب سابقة حين يقول : "فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه وسعى إلى غذائه، ولم يتقيد فى موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته التى تكمله، فقد صار حيواناً"^(٤).

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) المرجع السابق، ص ٧٠ .

(٤) المرجع السابق، ص ٧٠ .

الحيوان :

وكما قسم مسكويه من قبل النباتات إلى ثلاث مراتب يتطور خلالها النبات بحيث يخرج من مرتبة إلى أخرى وقد اكتمل له بعض التطور الذى لم يكن لديه من قبل، نراه أيضاً يقسم الحيوانات إلى خمس مراتب أو رتب مقسمة بحسب عدد الحواس الذى توافر لكل رتبة حيوانية - وهذا ما وجدناه من قبل لدى إخوان الصفا - فالرتبة الأولى من الحيوان وهى التى تلى آخر مرتبة فى النبات يلحقها مسكويه بأول مرتبة فى الحيوان وحتى لا تبدو وكأنها عديمة الأصل، لا تستند إلى شىء نراه يوضح همزة الوصل أو المعبر الذى عبرت من خلاله المرحلة النباتية لتصبح فى مرحلة أخرى أشرف منها وهى المرحلة الحيوانية حين يوضح "أن هذه المرتبة الأخيرة من النبات، وإن كانت فى شرفه فإنها أول أفق الحيوان، وهى أدون مرتبة فيه وأخسها. وأول ما يرقى فى النبات فى منزلته الأخيرة ويتميز عن مرتبته الأولى، هو أن ينقلع عن الأرض ولا يحتاج إلى إثبات عروقه فيها بما يحصل له من التصرف بالحركة الاختياريه. وهذه المرتبة الأولى من الحيوان ضعيفة لضعف أثر الحس فيها. وإنما يظهر فيها بجهة واحدة؛ أعنى حساً واحداً هو الحس العام الذى يقال له حس اللمس، كما فى الصدف وأنواع الحلزون الذى يوجد فى شواطئ الأنهار وسواحل البحار"^(١). وهكذا تصبح الرتبة الأولى للحيوان

(١) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين، المقدمة للمترجم، ص ٢٤ .

هى ما يرتبط بحاسة واحدة فقط هى حاسة اللمس وإذا كان لابد من التفرقة بين هذه الرتبة وما سبقها من النبات فإن مسكويه يحدد لنا كيفية التعرف والتمييز: حيث إن الخيط رفيع فيما بينهما، وعلى ذلك فحيوان الحس الواحد "تعرف حيوانيته ويعلم أنه ذو حس واحد من أجل أنه إذا استلب من موضعه بسرعة وعلى عجلة وخفة فارق موضعه واستجاب للأخذ، وإن أخذ بإبطاء، وعلى ترتيب لزم موضعه وتمسك به، لتشبثه به، وهو يضعف عن التنقل وإن كان قد أنقلع عن الأرض، وصارت له حياة ما، لأنه فى الأفق القريب من النبات، وفيه مناسبة منه"^(١).

وفى المرتبة الثانية نجد أن من أهم سمات الحيوان "أن ينتقل ويتحرك وتقوى فيه قوة الحس، كالود وكثير من الفراش والديب"^(٢)، وإذا انتقلنا إلى الرتبة الثالثة فى ترتيب الحيوان لديه نجده يرتقى حينما تزيد عدد حواسه وكما رأينا لدى إخوان الصفا تمثيلاً لهذه الرتبة بالخد نجده لدى مسكويه أيضاً، حيث امتلك فى هذه المرة حواس اللمس والنوق والشم، "ويقوى أثر النفس إلى أن يصير منه الحيوان الذى له ثلاثة حواس، كالخلد وما أشبهه"^(٣).

وفى المرتبة الرابعة تزداد الحواس الثلاث سابقة الذكر حاسة أخرى رابعة وإن كانت ضعيفة لحد ما، هى حاسة البصر، أى أن

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ٩٠ .

الحيوان فى رتبته الرابعة يرتقى حيث "يصير له من حس البصر ضعيف، كالنمل والنحل والحيوان الذى عيونه تشبه الخرز وليس له أجفان ولا ما يستر أحداقه"^(١). ولعل مسكويه ينفرد عن إخوان الصفا فى هذه النقطة، حيث كما وجدناهم يضيفون السمع لحواس الحشرات بينما نجد مسكويه يحذفه ويضع بدلاً منه حاسة أخرى وإن كانت ضعيفة وهى البصر، بينما يرفض إخوان الصفا أن يكون للحيوانات بصرًا. ولعل الاختلاف يرجع فى الأساس إلى طبيعة العلوم وتقدمها فى عصر كل منهما .

وفى الرتبة الخامسة والأخيرة وهى ما يقابل الحيوان مكتمل الحواس الخمس (اللمس والنوق والشم والسمع والبصر) نجد تطابقاً بين إخوان الصفا وبين مسكويه فهو يدمج أيضاً فى هذه الرتبة كل من اكتملت له الحواس الخمس بصرف النظر عن كونه بليدة الحواس أو ذكيتها، أى أن حيوانات الرتبة الخامسة لديه امتفاوتة المراتب : فمنها البليدة الجافية الحواس، ومنها الذكية اللطيفة الحواس التى تستجيب للتأدب وتقبل الأمر والنهى وتستعد لقبول أثر النطق والتمييز، كالفرس والبهايم، والبارزى من الطير. ثم يقرب من آخر مرتبة البهايم، وإن كانت شريفة فهى خسيصة دنية بعيدة فى مرتبة الإنسان، وهى مراتب القرود وأشباهها من الحيوان التى قاربت الإنسان فى خلقه الإنسانية، وليس

(١) المرجع السابق، ص ٩٠ .

بينها وبينه إلا اليسير الذى إن تجاوزه صار إنساناً" (١)، وآخر هذا الأفق لدى مسكويه هو ما "يصير من هذه المرتبة إلى مرتبة الحيوان الذى يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويشبهه من غير تعليم كالقردة وما أشبهها، وتبلغ من ذكائها أن تستكفى من التأدب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه غاية أفق الحيوان التى إن تجاوزها وقبل زيادة يسيره خرج بها عن أفقه وصار من أفق الإنسان" (٢). إلا أن مع ذلك كله يظل هناك فرق فى الشرف بين الإنسان كامل النطق وبين ما لونه من رتبة القردة، حيث يظهر فيها "من قوة تمييز الشئ اليسير فضل تمييز واهتداء إلى المعارف، ويقوى فيه أثر النفس، ويقبل التأديب بالفهم والتمييز، وهذا الأثر وإن كان شريفاً بالإضافة إلى ما لونه من رتب البهائم فهو خسيس دنى جداً بالإضافة إلى الإنسان الكامل النطق" (٣).

وفى المرحلة الحيوانية السابقة نلاحظ وجود ما يواكب لتطورها ويسير معها جنباً إلى جنب؛ حيث أودع فى كل حيوان منها ما يجعله "يقبل إلهام الله إياه، فيهدى إلى مصالحه فيطلبها، وإلى أضداده فيهرب منها" (٤). وإذا كان التطور صار وثيداً، بحيث واكب كل تطور

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩٠ .

(٢) إسماعيل مظهر : مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لداروين، المقدمة لمرجم، ص ٢٥ .

(٣) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩٠ .

(٤) ابن مسكويه، تهذيب الاخلاق، ص ٧١ .

بيولوجى ما يوائمه من فضيلة، فإننا نجد أن الحيوان فى أول أفقه لا يتزأج ولا يخلف المثل، بل يتوالد كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة، وتتزايد فيه قبول الفضيلة بحيث "تحدث فيه قوة الغضب التى ينهض بها إلى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوته وما يطبق استعماله، فإن كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه تاماً قوياً، وإن كانت ناقصة كان ناقصاً، وإن كانت ضعيفة جداً لم يعط سلاح البتة، بل أعطى آلة الهرب كشدة العدو والقدرة على الحيل التى تنجيه من مخاوفه، وأنت ترى ذلك عياناً من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى له مجرى مجرى الرماح، والذى أعطى الأنياب والمخالب التى تجرى له مجرى السكاكين والخناجر، والذى أعطى الحوافر التى تجرى له مجرى النبيل والنشاب، والذى أعطى الحوافر التى تجرى له مجرى الدبوس والطبرزين، فأما ما لم يعط سلاحاً، لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته، ونقصان قوة الغضبية، ولأنه لو أعطيه لصار كلا عليه، فقد أعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالأرانب وأشباهها. وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها"^(١). والإنسان الكامل النطق وهو مرحلة أرقى مما سبقها من مراحل "فقد عوض هذه الآلات كلها بأن هدى إلى استعمالها كلها، وسخرت هذه كلها له"^(٢).

(١) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٧١ - ٧٢ .

(٢) مسكويه، المرجع السابق، ص ٧٢ .

وتبدأ هذه المرحلة عند أفق الإنسان الذى يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التى يستعملها والصور التى تلائمها فإذا بلغ هذه المرتبة تحرك إلى معارف واشتاق إلى علوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقى والإمعان فى هذه المرتبة كما كان ذلك فى المراتب الأخرى التى ذكرناها^(١)، ويظل هذا الترقى الإنسانى، ليس تطوراً بيولوجياً كما سبق من مراحل ، ولكنه تطور خاص بملكات الإنسان وقواه العقلية وذكائه، أى تطوراً كيفياً فى نفس المرحلة يتصل بقدرات العلم والتحصيل بين إنسان وآخر: إذ يتطور الإنسان ويترقى إلى أن يصير بحيث تراه من الذكاء والفهم والتيقظ للأمور، والكيس فى الصناعات واستخراج غوامض العلوم ، والاتساع فى المعارف، ثم يقع التفاوت فى هذه الرتبة منها إلى حيث يوماً إلى الواحد بعد الواحد، فى سرعة الهاجس وقوته، واستقامة النظر وصحة الفكر وجودة الحكم على الأمور الكائنة والإخبار بالأحوال المستقبلية حتى يقال : فلان ألمع، وفلان محدس، وكأنما ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، فإذا بلغ الإنسان هذه الرتبة فقد قارب البلوغ إلى أفقه الذى يتصل به إلى أفق الملائكة، أعنى الوجود الذى هو أعلى من الوجود الإنسانى ولم يبق بينه وبين مرتبة عليين إلا درجات يسيرة^(٢). والجدير بالذكر أن الإنسان حينما يصل إلى آخر أفقه أى إلى بداية أفق الملائكة فهو بالتالى يغلق

(١) إسماعيل مظهر - مقدمة ترجمة كتاب 'صل الأنواع لدارون. المقدمة للمترجم، ص ٢٥ .

(٢) مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٩١ .

دائرة الوجود، ليجعل من الكثرة وحدة، ومن الأجزاء كلاً، حيث سيحقق هذا - لدى مسكويه - الدليل الساطع والبرهان الأكيد على أن الله الذى أوجد هذه الدائرة التى توحدت بوصول الإنسان إلى آخر أفقه هو أيضاً واحد، بمعنى عند هذا الوصول "تتوحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها، وهو الذى يسمى دائرة الوجود، لأن الدائرة هى التى قيل فى حدها : إنها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهى إليها بعينها. ودائرة الوجود هى المتأحدة التى جعلت الكثرة وحدة، وهى التى تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدتها وحكمته وقدرته، تبارك اسمه وتعالى، وتقصد ذكره"^(١).

وبالرغم من أن مسكويه يحدثنا عن حدود الترقى الإنسانى الذى يقربه إلى أفق الملائكة أو إلى درجات العليين كما ذكر، فإنه يعلم تمام العلم أن آخر مرتبة هيولانية يمكن أن يصلها التطور هو الإنسان، وعلى ذلك فتطورة إلى أفق الملائكة هو تطور فى الذهن الإنسانى من حيث الكيف، بمعنى من حيث ما يحصله الإنسان من علوم بما يوسع مداركه وأفاقه وينمى ذكائه، لأنه يعرف - كما هو معروف فى علوم عصره المنطقية - أن الخروج من القوة للفعل هو خروج يتناهى، ويقف عند شىء محدد، وذلك ما أراد أن يؤكد حين تحدث عن أفق فوق إنسانى وخاف أن يظن البعض وجود تطورى مَادى آخر يتجاوز البدن الإنسانى فهو يحدد بقطع "أن الإنسان آخر الموجودات، وأن التراكيب تناهت إليه،

(١) مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص ٧٤ .

ووقفت عنده، وتكثرت الأغشية واللبوسات الهولانية على جوهره النير أعنى العقل الذى به يدرك هذا المعنى البسيط، وذلك أن البسائط الأولى ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر، ولم يكن ذلك بلا نهاية؛ إذ الأمور التى تخرج إلى الفعل تكون أبداً متناهية، فلما بلغت الإنسان تناهت ووقفت، ولما حصل الإنسان آخر الموجودات صارت الأشياء التى هى فى أنفسها أوائل آخر عنده^(١).

ويحاول مسكويه تقسيم البشر من حيث قوة الفهم والذكاء تقسيماً يعتمد على الجغرافيا والتوزيع الإقليمي أكثر من أى شىء آخر، حيث يسند إلى أواسط الأقاليم - كما سنرى عند غيره من المفكرين المسلمين - السبب فى جعل ساكنيها أكثر قدرة على الفهم وأسرع الناس على قبول الفضائل، وهو ما يرجع لتأثره بالبيئة العربية الإسلامية وتحيزه لها، بحيث يجعل مواطنيه هم أكثر الخلق ذكاءً وقدرة واجتهاداً، بمعنى أن يربط بنهاية الأفق الحيوانى إلى مراتب الناس الذى يسكنون فى أقاصى المعمورة من الأمم التى لا تميز عن القروء إلا بمرتبة يسيرة، ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى أواسط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل وإلى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعة التى وكلها الله عز وجل بالمحسوسات^(٢).

(١) ابن مسكويه، الفوز الأصغر، ص ٨.

(٢) إسماعيل مظهر. مقدمة ترجمة كتاب أصل الأنواع لدارون، المقدمة للمترجم، ص ٢٥ - ٢٦.

والملاحظ على تطورية مسكويه، بأنها ترتبط لديه بأنها تتحقق بمعونة الله وفي معيته، فهي ترتبط ارتباطاً شديداً لا ينفصل به، حتى عندما يبدأ عمل الطبيعة في التأثير على الجماد حتى يصل هذا التأثير إلى آخر أفق الحيوان فهو وإن كان تأثيراً مباشراً من الطبيعة إلا أنه قد تم بناءً على توكيل الله للطبيعة، وليس لأى قانون آخر نظم هذا العمل ورتبه. والتأثير المباشر من الله رأيناه يبدأ عند بداية أفق الإنسان، عندما تكف يد الطبيعة عن العمل، حيث التأثير هذه المرة هو ما سيخص العلوم وتدرجها من حيث الشرف والدرجة، وهو تأثير مباشر على قدرة الذكاء والفهم الإنسانى، الذى يربطه مسكويه لحد كبير بأمر تخرج عن حيز القدرة الإنسانية حينما يربط بالإنسان اكتشاف المستقبل والنظر إلى الغيب والحدس والألعية، إلا أن أهم ما نلاحظه هو جعله للإنسان مكماً لسلسلة التطور الحيوانية حينما تحدث عنه مباشرة بعد رتبة الحيوان الأخيرة "مكتمل الحواس"، بالإضافة إلى تقريره بأنه آخر الموجودات حينما تناهت ووقفت عنده التراكيب. وتقف مطابقة مسكويه بين تطور الحيوان وبين ما يحتاجه من أداة لدفع الضرر عنه، أو للحفاظ على بقاءه بوجه آخر، شاهداً ينهض دليلاً على عمق بحث هذا المفكر وأصالته، بالرغم من أنه ارتبط كما رأينا لحد كبير - كمفكرى عصره - بطبيعة علوم هذا العصر الطبيعية والدينية، كما أنه أفاد من دراسات من سبقه من مفكرى العرب والمسلمين فى خصوص التطور ، ولذا لما رأيناه لديه من تشابه فى أمور عديدة مما قال به إخوان الصفا.

نظرة على إسهامات مسكويه :

إن مسكويه وإسهاماته الفكرية تندرج داخل إطار الصراع الاجتماعى الأيديولوجى القائم فى الدولة الإسلامية الذى وصل فى القرن الرابع الهجرى إلى أوجه خاصة بعد الثورات الاجتماعية التى عبرت عن هذا الصراع فى أقصى صورته الحادة فى القرن السابق عليه. كانت ظروف المرحلة إذن تستدعى بقدر من الإلحاح والمشروعية شكلاً جديداً من أشكال التعبير عن الوعى النظرى والأيديولوجى لمختلف طبقات هذا المجتمع، ومن ناحية أخرى كانت الفلسفة فى هذا الوقت فى طريقها للانفصال تدريجياً عن علم الكلام. هذا الانفصال الذى بدأ كان فى حد ذاته تعبيراً فكرياً وثقافياً عن استفحال أزمة المجتمع الإسلامى الاجتماعية - الاقتصادية.

أصبح هذا المجتمع يعن بقوى اجتماعية ذات مصالح متضاربة تنافست فيما بينها على صدارة الدولة الإسلامية؛ إذ لم تنجح الدولة عندما اتسعت أطرافها فى استيعاب الشعوب والطبقات المختلفة، بسبب السياسة الاقتصادية والاجتماعية التى انتهجتها دولة الخلافة، وهى لا تختلف كثيراً عن الأنظمة الإقطاعية السابقة على الإسلام، بالإضافة إلى المصاريف الضخمة التى يتكلفها الجيش، والتى عوضت عن طريق الضرائب الباهظة، ثم تراجع سلطة الخليفة فى مقابل تزايد سلطة بعض الأسر ممن أعتمد عليهم فى قيادة الجيش وتكوينه، ثم أصبحوا ينافسون

ال خليفة ذاته ويقتطعون من جسم الدولة الهرم. كان مسكويه أحد فلاسفة هذا العصر وأكثر المعبرين عن تناقضاته ومشكلاته الداخلية التي عايشها؛ إذ قد عاش أزهى فترات الدولة البوذية - إحدى هذه الأسر التي نافست الخليفة (٩٤٥ - ١٠٥٥) خاصة في عصر عضد الدولة (أصفهان ٩٣٦ - بغداد ٩٨٣) والذي احتل بغداد وسلم له الخليفة العباسي بحقيقة سلطته، وقد عاش مسكويه ومات قبل أن يشهد الإطاحة بدولة البوهيين على يد الأتراك السلاجقة في ١٠٥٥^(١).

كان مسكويه إذاً معبراً عن هذه الهيمنة البوذية. موقفه النقدي وتصديه للمسألة الأخلاقية في هذا المجتمع المهترئ، إنما كان يتواءم مع نقمته على استئراء الظلم، وعدم رضاه عن سلوك الأرستقراطية الإقطاعية العربية. كما أن معالجته للتطور التي أخذت شكلاً طبيعياً بيولوجياً في بعض الأحيان إنما كانت تتوافق مع واقعه الاجتماعي؛ حيث كان أهل السنة والجماعة وهم المعبرون عن الأيديولوجية الرسمية للدولة كانوا يتبنون علم الكلام كتعبير عن الدين الحقيقي - لديهم - والذي يقوم على الشريعة المرتبطة بالمصدر الإلهي الواحد، بينما كل ما خالفه، إنما كانوا يحاربونه ويتهمون الداعون إليه بالزندقة والإلحاد، ولم يكن الوجه الآخر إلا تعبيراً عن القوى الأخرى التي خاضت الصراع الاجتماعي أيديولوجياً؛ لذا فلم يستطيع مسكويه التخلي عن العناية

(١) Dictionnaire Robert 2

الإلهية والحديث عن درجات ملائكية، إلا أن اعترافه بتأثير الطبيعة فى الأحياء ثم وقوف التطور عند حد الإنسان، يعد دليلاً ساطعاً على أنها خطوات جنينية حاولت الخروج من أسر القوى الرسمية المهيمنة، على المستوى الفكرى والثقافى أولاً عسى أن يؤدى ذلك فيما بعد إلى الخروج من نفس الأسر فى سياق الواقعى الاجتماعى المعيش.

الفصل الرابع

البيرونى

هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى، المولود عام ٩٧٣م (٣٦٢هـ). اختلف على مكان مولده، إلا أن البعض يحدده بقرية من ضواحي مدينة "كات" عاصمة خوارزم^(١)، كما يرى البعض الآخر أنه ولد فى "خيوه" عام ٩٦٢م^(٢). كان دائم التنقل بين الدول الإسلامية، بالإضافة إلى غزارة كتاباته واهتماماته والعلوم التى كان يملك بناصيتها، بالإضافة إلى اللغات العديدة التى كان يعرفها كالفارسية والسنسكريتية والخوارزمية والسريانية واليونانية، هذا كله جعل بلداناً كثيرة تتنازع فيما بينها على نسبته إليها كإيران وتركيا والاتحاد السوفيتى القديم، لقد كان رمزاً للعالم المثقف فى عصره، الذى تنصت له الأذهان ويتجمع حوله طالبو المعرفة والعلوم ليستفيدوا بعقليته الموسوعية؛ إذ كان عالماً

(١) على أحمد الشحات : "أبو الريحان البيرونى". دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٨ . ص ٦٧ .
(٢) دائرة المعارف الإسلامية - مادة البيرونى. مجلد ٤ ص ٢٩٩ . وأيضاً باقوت ج ١ . ص ٤١٧ .

بالفلك والجيولوجيا، والعلوم الرياضية والفلسفية والجغرافية، بالإضافة إلى علوم الميكانيكا والتنجيم والعقائد .

بدأ حياته متتلمذاً على يد كبار العلماء فى عصره مثل الطبيب المنجم أبى سهل المسيحي، وعبد الصمد بن عبد الصمد الحكيم، وأيضاً أبى الوفا البوزجاني الرياضى الفلكى وغيرهم .. كما أنه قد اتصل بل وزامل عديداً من علماء عصره كالشيخ الرئيس ابن سينا أو مسكويه وغيرهم. وقد توثقت صلة البيرونى ببني سامان وخاصة لدى الأمير نوح بن منصور الساماني الذى اهتم بالعلوم والآداب وشجع بل وأعقد على علماء عصره بالكثير. وبعد انهيار دولة السامانيين أقام فى بلاط أمير جرجان شمس المعالى قابوس بن شمكير، وكان يهتم أيضاً بالعلوم والآداب، وقد أهدى البيرونى إليه كتاب "الأثار الباقية من القرون الخالية". وعندما أطيح بعرش شمس المعالى، قرر البيرونى فى ١٠١٠ العودة إلى خوارزم، وأقام بمدينة جرجانية، حيث شغل وظيفة أستاذ فى مجمع العلوم الذى أسسه أمير خوارزم مأمون بن مأمون، حيث اتصل هناك بالأمير أبى العباس المأمون وعمل مستشاراً له، وفى عام ١٠١٧ م دخل السلطان محمود الغزنوى خوارزم على إثر مقتل أبى العباس المأمون، وينتقل البيرونى إلى بلاط الغزنوى ويرافقه فى فتوحاته المعروفة فى الهند، حيث اتفق هذا مع ما كان يعتقد البيرونى من أنه ينبغي التوجه شطر الشرق الأقصى لطلب الحكمة والعلم بعد ما نضبت الحكمة لدى اليونانيين. وبهذا وجد فى هذه الفتوحات فرصة ليُحاط علماً بالعلوم والحكمة الهندية،

ليغتترف منها فى منابعها وأصولها، فتعلم الهندية وأطلع بذلك على تاريخ سكان الهند، وعلى علومهم ومعتقداتهم وجغرافية بلادهم.

وفى الحقيقة قام البيرونى فى هذه الفترة بدور همزة الوصل بين الحضارة اليونانية - كما فهمها العرب - وبين علماء وحكماء الهند؛ حيث ناقشهم وحاورهم فى شتى المسائل، وشرح لهم ما خفى عنهم من أسرار تلك الحضارة، مما عمل على ذبوع صيته. وللبيرونى مؤلفات عديدة فى شتى المعارف والعلوم؛ فإلى جانب الكتاب الذى أهده إلى شمس المعالى "كتاب الآثار الباقية من القرون الخالية" الذى نشره المستشرق إيوارد سخاو فى ليبزج عام ١٨٧٨ م، له "تاريخ الهند" ونشره فى لندن نفس المستشرق سنة ١٨٨٧ م، وأيضاً كتابه الذى أهده إلى السلطان مسعود بن محمود وأسماه "القانون المسعودى فى الهيئة والنجوم"، أضيف إلى رسالة فى الهندسة والحساب والتنجيم وهى بعنوان "التفهيم لأوائل صناعة التنجيم"، وأيضاً كتابه "كتاب الصيدلة"، وكتاب "الجواهر فى معرفة الجواهر" الذى أهده إلى الملك المعظم أبى الفتح موبود.

ومن المعروف أنه قد ترك أكثر من ١٨٠ مخطوطاً، ضاع منها الكثير والباقي موزع بين مكتبات العالم؛ حيث ترجم الأوروبيون الكثير من كتبه إلى اللغات اللاتينية والإنجليزية والفرنسية والألمانية. وضمن هذه الأعمال التى تُرجمت عن البيرونى "تاريخ الهند" أو "أندیکا" "Indica" أو كما عرفناه فى العالم العربى باسم "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة

فى العقل أو مرزولة"، وقام بترجمته المستشرق الألمانى سخاو (Sachau) ، كما قام بنشره المكتب الهندى الذى كانت تشرف عليه الملكة فيكتوريا سنة ١٨٨٧ م فى لندن. وأهمية هذا العمل فى أنه قد أشتمل على معتقدات وشرائع وأحكام الهنود، كما أنه ذكر نظام الطبقات الاجتماعية وسائر الفنون والآداب الهندية، بالإضافة إلى الجغرافيا والرياضيات والتاريخ والفلك والقوانين والعادات والتقاليد الهندية المختلفة. والأهمية الأخرى لهذا الكتاب هو ملاحظة أحد المفكرين الأوروبيين وهو (راينو Rainow) فى عام ١٩٤٣ أن فى هذا الكتاب الذى احتوى على كل ما يتصل بتاريخ جميع المجالات الفكرية للهند، يلاحظ أنه احتوى أيضاً على نظرية داروين قبل نشر داروين لنظريته فى الانتخاب الطبيعى بـ ٨٠٠ عام، هذه الملاحظة ذاتها هى مما حفز همتنا لتتعرف على هذه الأفكار ونقيس مدى صدقها وانطباقها .

تاريخ الهند ونشوء العالم والمجتمع :

والحقيقة التى ينبغى ألا تغيب عن الأذهان، هى أن البيرونى يعرض فى هذا الكتاب - "تاريخ الهند" - لحضارة غير حضارته، حاول أن يتفهمها ويتعمق فى معرفة دوافعها، لكى يستطيع أن يكتب عنها كتابة دقيقة وموضوعية، ويقول سخاو "إن مؤلف البيرونى هذا نو طابع فريد فى الأدب الإسلامى باعتباره محاولة جادة لدراسة عالم وثنى التفكير لى أن يشرع صاحبه فى عمله قاصداً الهجوم والتفنيد،

بل نراه يدأب على إبداء رغبته فى أن يكون عادلاً غير متحيز، حتى ولو كانت آراء من يعارضه لا تلقى القبول^(١)؛ لذا لا نستطيع على الإطلاق الجزم بأن ما سنعرض له من آراء جاءت على لسان البيرونى فى هذا المؤلف، كانت حتماً آراء يؤمن بها ويُقرها، إنه استعان بالأساطير والتفسيرات الهندية المختلفة ليبين لقارئه ما يكتب، ولماذا جاءت هذه الحوادث على هذا النحو وليس على نحو آخر مخالف، إنها جولة فى التراث الفكرى الهندى، وتكاد تكون هى المرة الأولى التى يعرض فيها مفكر إسلامى لآراء غير إسلامية، دون محاولة الإقلال من أهميتها ودون العمل على نقدها نقداً لازعاً، بل إنه يعرض لها فى موضوعية أو حيادية واضعاً فى اعتباره أنه ينقل كل شيء عن مجتمع جديد كل الجدة عن أذهان ومخيلة مواطنيه؛ لذا حاول أن يلتزم بالتفاصيل الدقيقة لحياة هذا المجتمع .

وحيثما يعرض البيرونى للعالم، يبرز لنا هذا عن إلمام ومعرفة بالثقافات الأخرى؛ حيث ظلت تتجاذبه كل من الحضارتين اليونانية من جهة، والهندية من جهة أخرى؛ فبالرغم من أنه كان يتحدث عن تاريخ الهند وأفكاره، فإنه لا يغيب عن ذهنه العلوم اليونانية للمساعدة فى توضيح الأفكار الهندية الجديدة على الفكر العربى، مقارناً بينها وبين الفكر اليونانى - المعروف فى البلدان الإسلامية - فيتحدث عن تصور

(١) نقلاً عن : على أحمد الشحات : أبو الريحان البيرونى ص ٨٥ .

اليونانيين للعالم حسبما حكاه محمد بن زكريا الرازى؛ إذ يقولون بقدم خمسة أشياء منها الله ثم النفس الكلية ثم الهيولى الأولى، ثم المكان، ثم الزمان المطلقان والمحسوس، ضمن هذه الخمسة الهيولى المتصورة بالتركيب ويتم هذا فى مكان، ولكى يحدث التقدم والحركة أى اختلاف الأحوال لابد من الزمان. ويتحدث عن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم فى موضوع الزمان؛ إذ جعل البعض منهم "السرمد للحركة المستديرة فلزمت المتحرك بها لا محالة وحاز الشرف بالبقاء الدائم ثم ترقى من المتحرك إلى محركه ومن المتحرك المحرك إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك"^(١). بعد هذا العرض يتحدث البيرونى عن مقابلة ذلك فى الهندية فالتأليف والتفاسير كثيرة، إلا أن ما يتصل بالخلق هو كونهم لا يعنون بالخلق إبداعاً من لا شئ؛ لأن المادة قديمة لديهم، لذا كانوا يعنون به الصفة فى الطينة وإحداث تأليفات فيها وصور وتدابير مؤدية إلى مقاصد فيها وأغراض ولذلك يضيفون الخلق إلى الملائكة والجن بل وإلى الإنس كقولهم: "إن بسفامتر" الرش خلق الجواميس ليتوسع الناس بمرافقتها، وهذا كقول "أفلاطن" فى "طماوس"، : إيطى أى الآلهة الذين تولوا خلق الإنسان لما أمرهم أبوهم أخذوا نفساً غير مائية فجعلوها ابتداء ثم خرطوا عليها بدنأ مائياً، وهاهنا مرة يسميها أصحابنا "سنى العالم" على مذهب الهند، فيظن منها أن الخلق والفناء على طرفيها على وجه الإبداع، وليس موضوع القوم ذلك، وإنما هو نهار "براهم" ويتلوه مثلها ليل له؛

(١) البيرونى : "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة" دائرة المعارف العثمانية، حيد اباد الدكن، الهند، ١٩٥٨ . ص ٢٧١ .

لأن براهم موكل بالإنشاء، والنشوء حركة فى الناشئ من غيره وأظهر أسبابها المحركات العلوية أعنى الكواكب، ولن تكون هى فيما تحتها مؤثرة تأثيرات معتدلة إلا مع تحركها وتبدل أشكالها فى كل جهة^(١). ويرجع البيرونى تكوّن العالم ونشوءه - كما تراه العلوم الهندية - إلى نهار براهم أما تحلله وسكونه فيرجعه إلى ليل براهم وعلى هذا تصبح الكواكب فى نهار براهم، "سائرة وأفلاكها دائرة على النظام المقدر لها والنشوء لذلك على وجه الأرض، وفى ليل براهم تسكن الأفلاك عن حركاتها وتستقر الكواكب كلها فى موضع واحد بأوجاتها وجوز زهراتها وتصير الأحوال الأرضية حالة واحدة لا تختلف، فيبطل النشوء بسكون المنشئ وتعطل الفعل والانفعال وتستريح العناصر عن الإستحالات والممازجات استراحتها الآن فى (الليل)^(*) وتستعر بخلوصها للأكوان المستأنفة فى النهار والمستقبل، ويدور الأمر على ذلك مدة عمر "براهم"^(٢)، وعلى هذا يكون عمر براهم موزعاً بين الحركة والسكون، وتكون يقطته ورقدته المذكورتين هما الأصل فى تكون أو تحلل الوجود والخلق. كما أن هناك تصورا آخر لفساد العالم يرجعوه إلى اجتماع الشمس الاثنتى عشرة، والتي تتناوب فى الشهور. وتعمل هذه الشمس على الإحراق وتنشيف الرطوبات والتبئيس مما يعمل على فساد بل وفناء العالم. وفى الحقيقة يشعر البيرونى بالعنصر الأسطورى غير العلمى لما

(١) البيرونى . تحقيق ما للهند . . مرجع سابق. ص ٢٧٣ .

(*) أضفنا هذه الكلمة ليستقيم المعنى .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

ذكر ولذلك نجده ينبه أذهان قارئيه كلما لزم الأمر، حينما يقول مثلاً "حكى الإيراني شهري عن الشمنية ما يشابه هذه الخرافات أن في جهات جبل "ميرو" أربعة عوالم تتناوبها العمارة والخراب"^(١).

الانتخاب الطبيعي :

ويفهم البيروني أن هناك اختلافات فيما بين البشر، وأن هذا الاختلاف يتوقف عليه نظام العالم، وهو يحاول تعميم هذا الاختلاف على الأماكن والبلدان؛ حيث إن "تعاون المتحضرين يتسبب في اختلاف أكيد فيما بينهم؛ حيث أن الواحد منهم في حاجة للآخر واتساقاً مع نفس المبدأ، خلق الله العالم محتوياً على عديد من الاختلافات، وكذلك البلدان المختلفة تتنوع فيما بينها، بعضها بارد والآخر حار، البعض يحوز أرضاً وماءً وهواءً طيباً والآخر يحوز ملحاً علقماً، وماءً كدراً كرية الرائحة وهواءً ضاراً بالصحة. وهناك أيضاً اختلافات أخرى من هذا النوع، ففي بعض الأماكن ثمة نكبات طبيعية وهي تحدث دورياً، بينما في جهات أخرى غير معروفة كلية. كل هذا قاد المتحضرين من الناس للاختيار بعناية للأماكن التي يرغبون إقامة مدنهم عليها"^(٢). وفيما يتعلق بصلب موضوعنا فإننا نجد أن البيروني قد أسهب أيضاً في توضيح نظرية

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٦ .

(٢) Wilczynski: "sur le Darwnisme presumé D' Alberuni", publication de l' université Libanaise, Beyrouth, 1958. P. 9.

الانتخاب الطبيعي (*election naturelle*) التى عرفها بوضوح تام يكاد يتطابق مع مفهوم هذه الفكرة فى العصر الحديث، فهو يرى صراحة "أن حياة العالم تخضع للزرع والنسل، هذان التطوران يزدادان مع الوقت، وهذه الزيادة غير محدودة بينما العالم محدوداً"^(١). ويحاول فيلسوفنا أن يبلور فكرته لتكون أكثر تحديداً حينما يرى أن توقف النباتات أو الحيوانات على وتيرة واحدة فى عملية الإنجاب سوف يجر إلى أن يحتل ذلك النسل الأرض كنوع منفصل، من نباتات أو حيوانات على قدر المزارع التى يمكنه التوسع فيها، وينتقل البيرونى إلى أن الطبيعة لا تترك هذه العملية تسير بغير نظام، بل إنها تسير وفق قانون صارم ينظم عملها "الطبيعة تتصرف بطريقة مشابهة (للطريقة التى ينهجها الإنسان فى الانتخاب الصناعى)، حيث لا تُميز؛ لأن فعلها هو نفسه فى شتى الظروف. فهى تسمح لأوراق وثمار الأشجار بالهلاك، مانعة بهذا التصرف تحقيق النتيجة الطبيعية فى اقتصاد الطبيعة، فهى تخلعها لكى تتيج مكاناً لغيرها"^(٢)، هذا القانون الصارم الذى لا يمكن للطبيعة أن تخرج عن إطاره استخدمه الإنسان، فـ "المزارع يتخير قمحه تاركاً إياه ينمو بقدر ما هو فى حاجة إليه قالعاً المتبقى. ورجل الغابات يترك الأغصان التى تبدو له رائحة، بينما يقطع كل الأغصان الأخرى. النحل يقتل من بينه من يأكل ولا يعمل فى الخلية"^(٣)، ويحاول البيرونى أن يربط

Ibid. P.7. (١)

Ibid. P.8. (٢)

Ibid. P.8. (٣)

هذا القانون الصارم وبين ما يحدث بين البشر من حروب حينما يرى "إذا ما أهلك الأرض، أو كانت على وشك الهلاك، تنوء بكثرة من السكان، فإن حاكمها - إذ كان مهتماً بكل صغيرة وكبيرة فيها - سيرسل مبعوثاً كى يقلل من هذا العدد الغفير ويهدم كل ما هو شر"^(١).

بين المجتمع الإسلامى والهندي :

ونستطيع أن نرى أيضاً لدى البيرونى - مستوحياً العقيدة الهندوسية - صورة من صور تطور المجتمع من خلال الصراعات الناشئة بين الطبقات الشعبية؛ فكما يرى أن المجتمع ينقسم إلى طبقات، كل طبقة منقسمة على نفسها كأنواع داخل الجنس الواحد، وهناك ثمة مزايا تصاعدية لكل طبقة، وتسمى هذه الطبقات كما أوردها البيرونى البراهمة (les Brahmanes) والكشاتريا (les Kshatriyas) والفازيا (les Vaisyas) والشودرا (les Soudras) والكندالا (les Candalas). وفى معرض هذا التقسيم الطبقي يحاول البيرونى أن ينوه بأن مجتمعه الإسلامى خالٍ من هذا التقسيم حينما يقول "إنه على الجانب الآخر، نحن المسلمين نظل معتبرين كلية أن الناس سواسية ولكن، ليس فى التقوى..."^(٢)؛ إذ إن البرهمى (وهو ما ينتمى إلى طبقة البراهمة رفيعة الدرجة)

Ibid. P.8. (١)

Ibid. P.9. (٢)

يتساوى فى نظر الإسلام - كية مع الكندالا (وهو ما ينتمى لآخر الطبقات الشعبية درجة) وكذلك الصديق والعدو، المؤمن والمخادع وحتى المخاتل والمحتال فالكل سواسية. هذه الوجهة من النظر يبرزها البيرونى لكى يعقد مقارنة بين العرب والهنود دون أن يشير إليها صراحة، ولكنه يوردها بين السطور دون تعليق. ويحاول البيرونى إيضاح أن فى الفكر الهندى ما يجعل الناس ينظرون إلى بعضهم البعض بعين المساواة، ألا وهو العلم الذى سيؤدى إلى الزهد، حينما يزهد الناس فى كل الأشياء فيما هو مباح منها أو ممنوع، إذا وصل الإنسان لهذه الحالة ستبدو له كل الأشياء متساوية، ولن يتأتى هذا إلا بالعلم حينما يمتلكه الإنسان فى أعلى درجة، ولم يوضح البيرونى كيف يتأتى هذا على المستوى العملى، مكتفياً بهذه المساواة النظرية. ولكى يتطور المجتمع لابد من تحرك ونضال العلماء، هذا التحرك ليس الهدف منه وضع نهاية لما هو ضعيف فى أنفسنا ولكن ضرورته تنشأ لكى يبدأ ما هو شرير وتقل العنصر الهدامة، والشئ الغاية فى الأهمية فوق كل هذا أن "لجهلاء يقدوننا، يتصرفون كالأطفال يقلدون الكبار منهم، دون معرفة الهدف الحقيقى والمعنى الحقيقى للأحداث؛ لأن طبيعتهم النفور من مناهج العقليين، واستخدام القوة، فقط يتصرفون وفقاً لصوت رغبة وشهوة غرائزهم، بينما العقلاء من الناس على النقيض منهم تماماً"^(١)، وعلى هذا يصبح

Ibid. P.10. (١)

التحرك لقهر الشر هو تحرك تعليمي للجهلاء أيضاً، والفوضى المتخيلة حسب ما يعتقد الهنود هي زوال ذلك الترتيب الطبقي وضياعه، ويرسم البيروني صورة لهذه الفوضى حين تضيع عزة البراهمة وضياع هذه العزة مرتبط بمقاسمة "الشودرا".

و "الكاندالا" (وهم فى أسفل السلم الطبقي) للبراهمة (وهم فى أعلاه) فى الهبات والقرايين، أيضاً فقد "الشودرا" وهوخادم "البراهمة" لاحترامه لهم، بالإضافة إلى تفرغ الناس لجمع الثروات عن طريق الغش والخداع والجريمة، مما يؤدي إلى ثورة الحقراء ضد أسيادهم وتآليب الطبقات ضد بعضها البعض، بالإضافة لاختلاط الأنساب، وانعدام الطبقات الأربعة، وكثرة العقائد والجماعات الدينية، أضف إلى تهدم المعابد وخلو المدارس من الدارسين وفى هذه الحالة سوف يغيب العدل، ولن يعرف الملوك سوى الظلم والنهب، وستتفشى السرقة والتخريب، وبقدر فساد العقول بقدر ما سيحكم أسافل الناس، وسيقوم ما يسموه "مهاميرا" (Muhamira) بضلال الإنسانية بالخداع، وسوف تنقلب الأحوال بحيث سيُخطف الأتقياء من الناس، ولن يعمروا طويلاً، بينما من سيعمل الشر وسيجمد العقيدة سيعيش أطول؛ إذ "الشودرا" (أدنى طبقات المجتمع الهنوسى، وهى التى توازى لدينا طبقة الخادمين والفلاحين والمتسولين) سيصيرون ملوكاً وسيصبحون كالذئاب الكاسرة، ناهبين من الآخرين كل ما سوف ينال إعجابهم، سيتصرف البراهمة على نفس النحو، ولكن الشودرا والأشرار سيصيرون كثرة. ستلغى قوانين البراهمة ...

لأنه سيصير لديهم جميعاً نفس الطبع (الشرير) ^(١)، نتيجة لذلك أقل استحقاقاً سيكافأ بسخاء، والكرامة والشرف ستكتسب ثمناً لبعض المديح والخدمات ... ^(٢). ومن أجل تغيير هذا الوضع وتحريك المجتمع وتطوره، أى لوصوله إلى حالته العادية سيُرسل الإله بوذا لكى ينشر الخير فى الخليقة، وسيأتى "جارجا" (GARGA) ابن براهما ليحقق هذا العدل المنشود، إذ فى نهاية الحقبة المسماة 'يوجا' (Yuga) حيث سيصل الشر إلى ذروته، سيأتى "جارجا" ابن براهما، أى كالى (Kali) الذى أعطى اسمه إلى يوجا، والذى وهب أيضاً بقوة لا تقهر، وباعتباره أيضاً أمهر من الآخرين، سيستل سيفاً ليُعيد الطيبة لكل ما أصبح شريراً. وسيظهر سطح الأرض من دنس الخلق وسيخلص الأرض منهم، وسيحشد الأنقياء والأتقياء ليووجههم إلى الإنسال. عندئذ، 'الكريتيجو' (le kritayuga) سيكون بعيداً عنهم والأزمنة والعالم سيعودون إلى النقاء والطيبة وإلى السعادة القصوى والمطلقة ^(٣).

ويتمسك البيرونى بورع بفكرة استثناء حدث الإله فى الطبيعة، والله لدى البيرونى حى ويعطى الحياة، وهو يُقوِّم سيعود خالق العالم نفسه بداية من قوانين الطبيعة. والكون لديه من خلق الإله، بينما يحتوى لدى الهنود على ثلاثة مبادئ أو عوامل متميزة، منها 'البراهما' - كما رأينا -

Ibid. P.12. (١)

Ibid. P.12. (٢)

Ibid. P.12, 13. (٣)

والذى هو - فى الوقت نفسه - هو العلة الأولى أو علة العلل، أشرف على فعل الخلق. و "نارايانا" (Narayana) هى الالهة الحافظة التى ربما أُلقي على عاتقها مسئولية مراقبة ما هو أكثر ملاءمة، بينما 'ريدرا' (Rudra) يجلب عنصر التخريب ويوصل حتى درجة ما إلى فكرة النضال من أجل الحياة. وفى هذا الكون يميز البيرونى تماما الطبيعة الجامدة من الطبيعة الحية، وفى هذه الأخيرة يميز ثلاثة عوالم هى : النباتى والحيوانى والإنسانى، ويحدث التطور من خلال تحولات العقل من خلال مقابلته للمادة؛ حيث يصبح بعدها قادراً على أن يتحرك ويطور من فعله؛ إذ فى مقابلته للمادة يقوم بإخصابها، خالقا منها شيئاً عظيم الكمال. وهكذا، العنصر الروحى لـ "بوروشا" (Puraucha) يمر من خلال المادة تاركا إياها أولاً لمستوى عديم الشكل "أفياتا" (Avyatha) ثم يوضعها فى أشكال مُعدة "فياتا" Vyahta محولا المادة الأولى "يول" Youle إلى مادة معقدة "براكريتى" (Prakriti) من هذه الوجهة، انصهار العنصر الروحى والمادة المُشكَّلة يمثلان الطبيعة فى اكتمالها التام، المسماة "أهنكرا" (Ahankara) . والتطور يحدث فى أشكال جديدة؛ فالتطور يحتوى على تغيير عنصر أجنبى وإلى استيعابه فى هذا الذى يتطور، وإلى استيعاب يقود إلى تجسيد خمسة مبادئ قاعدية تسمى "ماهابيتا" (Mahabita) الكرة السماوية، بمعنى الهواء أو الأثير، والرياح، والنار، والماء، والأرض، ولنا أن نلاحظ مدى التشابه بين العنصر الطبيعية التى نجدها فى الفكر الهندى ولدى مثيلتها لدى قدماء الطبيعيين من اليونان كما لاحظنا من قبل لدى أنبادوقليس وأيضاً لدى أنكساجوراس. وبانفصال

النفس عن المادة تصبح النفس نيرة بينما ليست كذلك فى حالة امتزاجها بالمادة؛ لأن المادة معتمة. وهكذا "المادة تنتج وتبين كل أنواع الممكنات وتكثرها بالتناسل من خلال كل الطبقات الموجودة النباتية والحيوانية .. اختلافات الصور تتعلق عموماً بثلاثة قوى أولية: ملائكية، إنسانية وحيوانية ..." (١).

فكرة التقمص (التناسخ) :

وفكرة التناسخ الهندية التى عرض لها البيرونى تعطى أبعاداً تطويرية؛ إذ إن النفوس والعقول توجد منفصلة قبل الدخول فى الأجساد. فالنفس خالدة وغير قابلة للتغير؛ إذ إنها - على حد قول البيرونى نفسه - لا يستطيع سيف أن يقطعها، ولا نار تحرقها، ولا ماء تطفئها. وهدف التناسخ لم يكن إنتاج الفعل الارتقائى، ولكن المقصود لديهم كان تحرير العقل أى تطهيره؛ إذ إن مرور النفس فى أجساد مختلفة كانت نوعاً من القصاص لكى تتحرر النفس من معية الروابط بالمادة المعتمة. وهجرة النفوس هذه - كما يسميها البيرونى - ترتقى دائماً على سلم تفاضلى مما هو أدنى إلى ما هو أعلى، هذا الارتقاء يعتمد على اختلاف الأفعال مما ينتج عنه التنوع الكمى والكيفى للطابع وللدرجات المختلفة للتأليف والتى تظهر فيها. ولكى تصل النفس إلى الموجود الإنسانى ينبغى لها أن

(١) Wilczynski : "sur le Darwnisme..." op.cit., P.14, 17.

تسير فى رحلة طويلة مليئة بالمشاق إذن من الممكن أن تتوه حيث تمر من خلال العالم الحى المعروف باسم "تيرياجلوكا" (Tiryagloka) وهو عالم النباتات والحيوانات، وهو العالم اللاعقلى وتبدأ هذه الرحلة بداية من أدنى درجة فى العالم النباتى حتى تصل إلى أعلاها فى العالم المحسوس. وهذا المرور فى هذا العالم يتم حسب أفعال النفس إما طيبة أو شريرة لتعرف النفس المجيدة إذا ما كانت تستحق الجنة أو النار، وتهدف هجرة النفس إلى هدف سفلى : وهو اختفاء صورة المادة، وهدف علوى وهو اختفاء رغبة النفس فى معرفة ما لم تعرفه بعد، والحقيقة أن الوحى الإلهى يساعد النفوس على النهوض تدريجياً فى صورها الجديدة. ويعتبر التناسخ أيضاً طريقاً للتوبة والكفارة، وترتبط درجة وعى النفس بخطاياها بالطريق الذى يمكن أن تسلكه؛ إذ إن هناك نفوساً تجول فى نباتات وأخرى فى حشرات، أو فى طيور قبيحة أو فى زواحف، أو فى حيوانات فظيعة القذارة مثل القمل والديدان، وتجوال النفس خلال هذه المخلوقات مربود إلى إرادتها، طامح هى أرادت ذلك؛ فللنفوس تمام الحرية فى التجوال، ما دام الهدف النهائى لها جميعاً هو بلوغ العقل المطلق. ويدير لنا البيرونى التناسخ فى نوعين الأول فى طريقة التناسل العادية لدى البشر، والثانى فى تحول حقيقى للكائنات الحية، عندما ينبغى على البشر التحول مثلاً إلى قرود أو خنازير أو أفيال. ويبدو أن البيرونى لم يكن يعتقد فى مذهب هجرات الأنفس هذا عندما يورد رأى أبى يعقوب السجستانى الذى يرى أن التناسخ لا يتعدى أبداً حدود الأنواع؛ إذ إنه أثناء التناسخ، تحفظ الأنواع، بمعنى أن

يتقدم فى نفس النوع، دون أن يتعدى أبداً حدوده ويمضى إلى نوع آخر...^(١).

والواقع أن اهتمام البيرونى بالكائنات الحية، راجع فى الدرجة الأولى إلى اهتمامه بالفلك والتنجيم، وعلى هذا كان الاهتمام بالكائنات اهتمام ثانوى؛ إذ لم يهتم إلا بما هو غريب وشاذ واستثنائى على سبيل المساعدة فى حل رموز تأثير النجوم على الحياة الإنسانية، ولا يفوتنا أن نذكر أن الترتيب الذى وجدناه من قبل لدى غيره من المفكرين الإسلاميين يظهر عنده أيضاً فى تحديده للكائنات الحية بثلاثة الأولى منها : "الكائنات الروحية، وهى فى القمة، الأدمية فى الوسط والحيوانات فى القاع"^(٢)، وهو يحصى هذه الحيوانات محدداً أن هناك "خمسة أنواع من الحيوانات - ماشية، حيوانات برية، طيور، زواحف، نباتات، يعنى أشجاراً، وأخيراً، نوع ممثل فى الإنسان"^(٣)، ويحدد الهنود أنواع الكائنات بأربعة عشر نوعاً، يخص الكائنات الروحية منهم ثمانية أنواع، ويتوقف البيرونى على هذا التعداد الهندى ملاحظاً أن "فى تعدادهم للأشياء ما هو تعسفى؛ إذ يستعملون أو يخترعون أعداداً من الأسماء، ومن يستطيع منعهم من ذلك ؟ ..."^(٤) .

Ibid. P.19, 20. (١)

Ibid. P. 20. (٢)

Ibid. P. 20. (٣)

Ibid. P. 20. (٤)

ويمتلاً كتابه "تاريخ الهند" بوصف حى لأعداد كبيرة جداً من بعض الحيوانات التى عاشت فى الهند فى عصره وبعضها انقرض بالقياس لحيوانات عصرنا الحالى، وبالرغم من أن هذا لا يفيد شيئاً فى البحث الارتقائى للكائنات الحية، فإنه يفيد علماء عصرنا الراهن فى تتبع تطور وارتقاء الكائنات الحية على مدى عصر البيرونى وحتى يومنا هذا، إن البيرونى لم يربط أيضاً بين الحيوانات والنباتات وبين مشكلات نشؤها رغم وعيه بالاختلافات الموجودة بين عالميهما، أضف إلى أنه رغم اعتبار البيرونى فكرة التناسخ مبدأً موجه للدين الهندوسى إلا أن هذا لم يؤد به أبداً للتفكير فى الارتقاء العقلى للإنسان من خلال التدرج المعرفى المار بالتطور الارتقائى للعصور الحيوانية. بالإضافة - كما أسلفنا - أن البيرونى لم يكن يعالج المشاكل المتعلقة بعوامل التطور النشئى ولا التطور الارتقائى للحيوانات والإنسان. مما يجعل أفكار البيرونى التى عرضها عن الهند فى كتابه تبدو غامضة وعارضة ولا تشكل أفكار بيولوجية حقيقية فى التطور، بالرغم من وضوح أفكار الانتخاب الطبيعى لديه .

نظرة على إسهامات البيرونى :

أما الآن فيلج علينا تساؤل، خاصة عندما ألحنا بداية أن البيرونى كان يعتقد فى ضرورة التوجه نحو الشرق الأقصى لطلب الحكمة والعلم، وذلك لاعتقاده بنضوب الحكمة اليونانية، التساؤل هنا، لمَ هذا الانتقال الآن وما ضروراته وأهميته ؟ وللإجابة على سؤالنا ننوه لما ذكرناه فى

فصل سابق عن شعور الإحباط وخيبة الأمل القومية المضاعفة للقومية الفارسية، التي وجدت أن الدولة الإسلامية اتجهت نحو غريمها التاريخي الإغريقي الروماني. دعوة البيروني إذن تأتي كرد فعل طبيعي يعبر عن شعور القلق والإحباط من قبل الشعوب الإسلامية غير العربية من جهة، ومن جهة أخرى تعود إلى وعي البيروني بنتائج تجربة الأخذ عن الغرب الإغريقي الروماني وحده، والذي عبر عنه بلفظ "نضوب الحكمة" لدى اليونانيين. والحق أن تعبير "نضوب الحكمة" يعبر عن واقع اجتماعي - اقتصادي عاينه البيروني بنفسه؛ إذ كانت فكرة الاستعانة بالفلسفة اليونانية وقراءتها قراءة أيديولوجية جاءت لمحاولة وضع أساس نظري فلسفي للمجتمع العربي، الذي خرج لتوه من عصر البداوة ليدخل عصر حضارة المدن حتى تستطيع سلطة الخلافة مواجهة التحدي النظري للشعوب الأخرى التي دخلت حديثاً الدولة الإسلامية مترامية الأطراف. هذا الانفتاح الذي اقتصر فقط على التوجه ناحية اليونان هو نفسه الذي أدى - حسب ما رأى البيروني - إلى الكارثة وإلى الحل الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية في عصره، فقد عاصر تمزق أوصال الدولة على يد الأسر التي استقلت عن الخلافة وعاش في كنف إحداها وهي أسرة السامانيين، وعاصر انهيارها، وتقل من بلاط لآخر حيث تنافست الإمارات فيما بينها، بينما دولة الخلافة تعيش أشد أزمات وجودها ذاتها.

وينتهي تنقر البيروني عندما يجد ضالته في السلطان محمود الغزنوي الذي رافقه في فتوحاته في الهند، وبالتالي كن لديه كل الوقت ليقوم بقراءة التراث الهندي، قراءة أيضاً أيديولوجية، وأصبحت مبادرة

البيرونى فى التعامل مع الثقافة الهندية حقيقة واقعة، هذه القراءة ذاتها هى التى أجبرت البيرونى أن يقدم الثقافة الهندية بحيادية، ودون انتقادات لازعة. ولقد كان فى الوقت نفسه واعياً بطبيعة كل تراث، فقد تعامل من قبل مع التراث اليونانى؛ لذا لم تقتصر قراءته للثقافة الهندية على علم دون علم، بل شملت قراءته كل علومهم ومعتقداتهم وحتى جغرافية بلادهم ذاتها، وقد أفاد كثيراً من اتصاله بكبار علمائهم وحكمائهم مما أثر بالتالى على كتاباته التى جاءت عقب هذه القراءة؛ فحتى الآن تعتبر من أهم الكتابات التى عالجت الثقافة والحياة الهندية فى هذه الحقبة. ولم تخلُ كتابات البيرونى عن الهند من انعكاسات واقعه العربى الإسلامى الذى كان حاضراً يلح عليه طيلة الوقت أثناء القراءة، وقفز بالتالى بين السطور أثناء الكتابة.

ولعلنا إذا أخذنا مثلاً واحداً يوضح هذا سنجده بلا شك حينما عبر عن صراعات المجتمع الهندى تبعاً للعقيدة الهندوسية، حينما شرح الصراع بين الطبقات الاجتماعية المختلفة والانقسامات فيما بين الطبقة الواحدة ذاتها مما أدى إلى الكارثة التى يشهدها المجتمع، ومجتمعه أيضاً.

هذه الكارثة تمثلت كما رأينا فى الفوضى الاجتماعية التى أزالَت الفوارق بين الطبقات، وجعلت على حد قوله طبقة الشودرا فى المجتمع الهندى، أو الخادمين والفلاحين والمتسولين فى مجتمعه يصيرون ملوكاً، ويصبحون كالذئاب الكاسرة. هذا ما كان يعاينه البيرونى أيضاً فى مجتمعه على الأقل فى الثورات التى انقضت وما زالت آثارها عالقة فى الأذهان

كالثورة البابكية، وثورة الزنج، وحركة القرامطة، وكلها كانت ثورات تعبر عن انفجار جماهيري نتيجة القهر الاجتماعي والاقتصادي للطبقة الحاكمة والمحيطين بها. إن البيروني بحكم انتمائه الطبقي يرى في هذه الثورات شكلاً من أشكال الفوضى؛ حيث إنه من المحيطين بالطبقة الحاكمة باعتباره من كبار العلماء الذين يعيشون على كرم وأريحية هذه الطبقة، يتطلع إلى أن يكون نوره ونور العلماء ليس الدور التابع، ولكن نور القائد والموجه، حينما يوضح قيمة العلم الذي يؤدي للمساواة عن طريق الزهد الذي سيؤدي إلى أن تصبح الأشياء كلها متساوية في نظر الزاهد، وهو يضع الخطوات العملية لهذا الدور الجديد الذي يقرأه من التراث الهندي، وهي تبدأ بتحريك ونضال هؤلاء العلماء، ضد الشر والعناصر الهدامة، حين يصبح هذا التحرك لقهر الشر تحرك تعليمي للجهلاء، وبالتالي سوف يقلدون العلماء منهم دون معرفة الهدف الحقيقي أو المعنى الحقيقي للأحداث، والذي لا يعرفه سوى العلماء .

هذا التصور الذي يجد البيروني فيه حلاً لمشاكل الدولة الإسلامية المتراكمة في عصره، وفي الوقت نفسه دوراً يلعبه، يخرج به من التبعية إلى القيادة والتوجيه، خاصة حينما يرى المستقبل من خلال هذا الحل. مليئاً بالإشراق والأمل؛ إذ إن براهما سيرسل ولده جارجا الذي سيظهر الأرض ويخلصها من دنس الأشرار، وسيحشد الأنقياء والأتقياء ليوصلهم إلى الإنسال، حينئذ سيعود العالم والناس إلى النقاء والطيبة وإلى السعادة القصوى والمطلقة. ما أحلاه حلمًا خاصة حينما يكون مجتمع البيروني هو مجتمع الأزمة المستفحلة !

الفصل الخامس

ابن خلدون

هو عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين بن أبى عبد الله محمد بن محمد بن أبى بكر محمد بن خلدون، وُلد بتونس فى ٢٧ مايو ١٣٣٢م (٧٢٣ هـ)، بدأ حياته كإنشاء معاصريه من المؤسرين بحفظ القرآن وتجويده، ثم انتقل للعلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكى، بالإضافة إلى علوم اللغة كالنحو والصرف والبلاغة والأدب، ثم انتقل للعلوم العقلية من منطق وفلسفة وأيضاً العلوم الطبيعية والرياضية. وعلى أثر سقوط دولة الحفصيين على يد ملك قشتالة، نزح الحفصيون إلى تونس عام ١٢٢٣م (٦٢٠ هـ)، كما نزحت أسرة ابن خلدون كذلك، وبمساعدة بنى حفص - حيث استطاعوا تأسيس دولتهم هناك على حساب دولة الموحدين - ولى الجد الثانى لابن خلدون (أبو بكر محمد) شئون دولة بنى حفص بتونس، كما تولى جده الأول (محمد بن أبى بكر محمد - المتوفى فى ٧٢٧ هـ) شئون الحجابة لحاكم بيجاية الحفصى، أما والده فقد عزف عن السياسة وأثر العلم والدرس، ولعل ابن خلدون جمع

الطموح السياسى من أجداده - حيث كان للبعض منهم نور سياسى أيضا بالأندلس قبل نزوحهم لتونس - والطموح العلمى من والده، وحاول أن يجعل من حياته خليطاً من السياسى الداهية والعالم الفقيه، وقد تحقق له ما أراد بعض الشيء، وأصبحت شهرة ابن خلدون العلمية تمتد من الأندلس إلى المغرب الأقصى وحتى مصر والشام، وبعد هذا فى أوروبا الناهضة التى وجدت بغيتها فى علم جديد وهو ما كان يسميه "بعلم العمران" وأسمته هى "بعلم الاجتماع". ولعل هذه الشهرة العلمية التى حازها ترجع إلى أصالة أبحاثه العلمية وعمق شروحاته وسبقها لعصرها واجتهاداته التى تنم عن أصالة فكرية لا حد لها، اكتسبها عن طريق أسفاره وملاحظاته ومشاهداته .

وفى عام ٧٥١ هـ تولى وظيفة "كتابة العلامة"^(١) لابن تافراكين^(٢)، ثم عضو المجلس العلمى للسلطان أبى عنان بفاس ٧٥٥ هـ، ثم فى ٧٥٦ هـ أصبح ضمن كتاب وموقعى نفس السلطان. ويتقلد وظيفة الكتابة لعدد من السلاطين المتناحرين على السلطة بداية من عام ٧٦٠ هـ إلى ٧٦٤ هـ؛ حيث تولى أيضاً وظيفة "خطة المظالم"^(٣) للسلطان أبى سالم^(٤)

- (١) وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ ما بين البسلة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم.
(٢) أبو محمد بن تافراكين الوزير الذى خرج على سلطانه الفضل بن أبى يحيى الحفصى بتونس وعزله عن العرش وولّى مكانه أخا الفضل، وكان صغيراً حتى يبقى الوزير وصياً عليه .
(٣) وظيفة تشبه القضاء ولكن سلطتها أوسع من القاضى بحيث يقرر صاحبها ما عجز القضاة عن تقريره .
(٤) أبو سالم بن أبى الحسن سلطان فاس، التى جلس على عرشها فى ٧٦٠ هـ .

أثناء هذه الفترة. ثم اختصه ابن الأحمر^(١) ملك غرناطة بالسفارة بينه وبين ملك قشتالة لإبرام صلح بينهما ٧٦٥ هـ، ثم ولاه الأمير أبو عبد الله محمد الحفصى أمير بجاية منصب الحجابة وهو أعلى منصب فى الدولة فى ٧٦٦ هـ، ثم عمل بنفس المنصب لابن عم الأمير أبى العباس، ولم تنقطع سلسلة المنصب عليه حتى بعد هجرته لمصر فى ٧٨٤ هـ، هذا وقد استطاع ابن خلدون تولى منصب القضاء فى مصر أربع مرات فى الفترة من ٨٠٣ هـ إلى ٨٠٨ هـ وحتى يوم وفاته فى ١٦ مارس ١٤٠٦ م (٨٠٨ هـ) (*).

وعلى الرغم من تقلده لتلك المناصب العديدة، فإنه لم يستطع أن يحقق ما كان يطمح فى تحقيقه فعلياً، فقد كان طموحه السياسى أبعد من ذلك؛ لذا دفعه هذا الفشل السياسى إلى اجترار هذه الهزيمة الذاتية، فانعزل عن الناس، وأخذ يتأمل حياته الماضية (خاصة فى الفترة فيما قبل هجرته لمصر، التى أنعزل فيها بقلعة ابن سلامة) ورأى أنه ربما يجد سلواه فى قراءة التاريخ، وهو الذى يعج بأخبار الهزائم والانتصارات. ومن هنا جاءت دهشته، واكتشف لأول مرة أنه أمام ظاهرة محيرة، إذ وجد أن كتب التاريخ مليئة بالاغلاط والجهل، اكتشف هذا نتيجة لتجربته الشخصية العملية التى أتاحت له التعرف عن قرب على كيفية

(١) محمد بن يوسف بن إسماعيل بن الأحمر النصرى، ثالث ملوك بنى الأحمر فى الأندلس .
(*) اعتمدنا فى السرد التاريخى على د. على عبد الواحد وافى، عبقریات ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣ .

حدوث الظاهرة الاجتماعية وكيفية تطورها. اكتشف إذن عدم مطابقة الأحداث التاريخية التي قرأها لوقائع العمران كما يفهمها هو، وعلى التو اكتشف أنه من الممكن أن يعوض فشله السياسى على مستوى آخر، ولكنه علمى فى هذه المرة؛ إذ وجد لنفسه فيه دوراً رئيسياً يمكنه الاضطلاع به. وما أعظمه دور فى أن يضع منهجاً علمياً صارماً، يلتزم به المؤرخ فى معالجته للظاهرة التاريخية حينما يطابقها بالواقع .

والحق أن أهم ما يميز ابن خلدون عن معاصريه هو إلحاحه على الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع؛ إذ نظر إلى العلوم من حيث كونها ظواهر إنسانية تخضع لما يسميه "طبائع العمران" أولاً لأن الصنائع والعلوم لا يمكنها أن تنشأ إلا فى مجتمع حضرى توصل إلى تحقيق الضرورى فى معاشه؛ إذ إن "الناس، ما لم يستوف العمران الحضرى وتتمدن المدينة إنما همهم فى الضرورى من المعاش وهو تحصيل أقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضرورى وزادت عيه صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش"^(١)، تلك الكمالات التى يفسرها بأنها الصنائع والعلوم وبالجملة الأمور الفكرية. ونكتشف هنا لديه أن النشاط الفكرى يأتى نتيجة ضرورية للنشاط العلمى. وثانياً لأن التعاون فيما بين الناس من تعليم وتعلم ومتابعة واستنباط، بالتضافر مع الزمن الذى يتيح طوله إلى درجات عالية من التخصص

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة لجنة البيان العربى، ج ٣، ط ١، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٩٢٤، وطبعة دار إحياء التراث العربى ببيروت، ص ٤٠٠ .

وبالتأكيد فى وجود الدولة وقوتها يعتبر عاملاً أساسياً فى نشأة وتقدم العلوم وازدهارها. طالما كانت هذه العلوم تستجيب ولا تتعارض مع بيديولوجية الدولة. إذ إنه يرى أن علم التنجيم فى عصره قد مُنع لأنه يتحدث عن سقوط الدول مما يحفز الثوار على الاستعداد للثورة، كما أن منع علم الكيمياء راجع لأنه يرى إمكانية تحول المعادن ومنها الذهب والفضة وبما أنهما يلعبان دور المعيار لمكاسب الناس، فإن إمكانية الحصول عليهما بالصناعة تصبح خطراً على الكيان الاقتصادى للدولة .

ولابن خلدون مقدمته التى اشتهرت باسمه، وهى تنقسم إلى ستة فصول "الأول فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض. والثانى فى العمران البدوى وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث فى الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار. والخامس فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه. والسادس فى العلوم واكتسابها وتعلمها" (١) هذا وقد طُبعت المقدمة أكثر من مرة تختلف فى كل مرة الطبعات حسب المصدر الأصيل الذى نُقلت عنه، حيث حرص ابن خلدون دائماً على الإضافة والتفقيح، ومن ضمن طبعات المقدمة ما طُبِع فى القاهرة فى ١٨٥٧ م طبعة بولاق، ثم أُعيد طبعها فى ١٩٥٧ م و ١٩٦٥ م، وهما طبعتان قد أشرف عليهما د. على عبد الواحد وافى، وصدرا عن لجنة البيان العربى،

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، ص ٤١ .

كما أن هناك طبعة أخرى صدرت عن دار الشعب، ومن ضمن الطبعات ما طُبِع أيضاً فى بيروت منذ عام ١٨٧٩ م، كما أن دار إحياء التراث العربى قد طبعت المقدمة أربع مرات ببيروت، وقد صورت عن طبعة بولاق بالقاهرة، ومن طبعات باريس الطبعة التى أشرف عليها المستشرق Etienne - Marc Quatremere وصدرت عام ١٨٥٨ م، عن أكاديمية التسجيل والآداب الجميلة **l'Academie des Inscriptions de Belles Lettres** وأيضاً هناك ترجمة **Baron de Slane** التى صدرت على التوالى فى ١٨٦٢ م، ١٨٦٥ م، ١٨٦٨ م عن المكتبة الإمبراطورية، وصورت هذه الطبعة مرة أخرى وصدرت فى ١٩٣٤ - ١٩٣٨ عن الناشر **Geuthner** ، وفى نيويورك صدرت المقدمة بالإنجليزية فى عام ١٩٥٨ بعد أن ترجمها **Rosenthal (Franz)** عن **Pantheon Books** . ولابن خلدون "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر"، واشتمل مجلده الأول على المقدمة من طبعة بولاق بالقاهرة عام ١٨٦٨ م وهو نفس الجزء الذى ترجمه **De Slane** للفرنسية بعنوان "تاريخ البربر" فى ١٩٢٥م، ١٩٢٧م، ١٩٣٤م، ١٩٥٦م، وكان نفس الكتاب قد صدر عن منشورات دار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر ببيروت فى ١٩٥٩م. ولابن خلدون كتاب آخر بعنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً"، وقد صدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام ١٩٥١م، وقد ترجمه **De Slane** بباريس تحت اسم "السيرة الذاتية"، وله أيضاً كتاب بعنوان "لباب المحصل فى أصول الدين"

ونُشر في تطوان بالمغرب في ١٩٥٢م، على يد RUBIO (Fr. Luciano) ، وهو يعتبر من بواكير أعمال ابن خلدون، وله أيضاً كتاب بعنوان "شفاء السائل" نشر ابن تاويت الطنجي، وقد صدر في إستانبول في عام ١٩٥٨م .

وتُعد المقدمة - كما أسلفنا - السبب في الصيت الواسع الذي حظى به؛ حيث عالج فيها علماً جديداً يهتم بالظواهر الاجتماعية المختلفة لأول مرة وبمنهج واضح ومحدد؛ إذ كان يتعمق الظاهرة ويتأملها في علاقاتها بما حولها من ظواهر، ويجمع ما تشابه من أمور، ويحاول البحث عن الأسباب الواقعية المادية، والتمييز بين ما يترتب عليها عرضياً أو ضرورياً، ويعمل على اكتشاف قوانينها العامة التي تنظم حركاتها؛ لذا يضعه لايكا Labica بون تحفظ "في مطلع سلسلة تضم على وجه التخصيص واحداً مثل إسبينوزا ومونتسكيو وماركس^(١) . وفي عرضنا لمفهوم التطور لدى ابن خلدون، سوف نعتمد على ما جاء في المقدمة؛ حيث سنحاول بيان هذا المفهوم من خلال كتاباته ونصوصه نفسها مستعينين بأكثر من طبعة، حيث ستعطينا نصوصه تصور، نسقى متكامل لمعنى التطور والذي وضع لديه في معظم المجالات الكونية والطبيعية والتاريخية والاجتماعية ... إلخ.

(١) جورج لايكا، السياسة والدين عند ابن خلدون : ترجمة موسى وهبي، شوقي دويهي، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص ١٨ .

علم التغير الخلدونى :

التغير لدى ابن خلدون سمة عامة تعترى كل شىء، وتعمل على تبديل أحواله، ولعل من أهم مجالاته التى أوردها لنا ابن خلدون هو المجلد الاجتماعى، ويرجع إليه السبق فى فهمه ومحاولة سبر غوره واكتشاف كنهه: فالمجتمعات جميعاً تختلف أوضاعها باختلاف عصورها وشعوبها؛ فهى فى حالة تغير مستمر، لا تعرف الجمود أو السكون مطلقاً. فكل مجتمع يمر بأحوال متعددة على مدى تاريخه، تشمل هذه الأحوال كل الظواهر الاجتماعية التى يمكن تمييزها داخله؛ حيث "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"^(١) إذن "كونية التبدل واتصال التاريخ اتصالاً يكشف عن الترابط العميق بين الظواهر المتتالية هى سمة أخرى من سمات المشروع الخلدونى تؤكد طابعه العلمى"^(٢)؛ لذا كان على دارس العمران البشرى أن يبحث هذه الظواهر الاجتماعية المتغيرة، ويعمل على اكتشاف العوامل التى تؤدى إلى تطور واختلاف هذه الظواهر تبعاً لاختلاف

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة البيان العربى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٩٩ وطبعة دار إحياء

التراث العربى، بيروت، ص ٢٨ .

(٢) جورج لاتبكا، المرجع السابق، ص ٤٠ .

شعوبها والعصور التي تصاحبها. ويحاول ابن خلدون أن ينبه الأذهان: حيث إنه عند إهمال هذا العنصر المهم، ألا وهو تغير الأحوال وم يصاحبها من حوادث، تقع فى الخطأ أو بعبارة أخرى يجعل قياس اليوم على الأمس باطلاً: إذ لم يوضع فى الاعتبار عامل التغير الذى شمل المجتمعات وظواهرها إذ إن "القياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه فربما يسمع السامع كثيراً عن أخبار الماضين ولا يتقطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيُجريها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع فى مهواة من الغلط"^(١)، ويظهر التطور لدى ابن خلدون فى سياق "علم التغير" حينما يرى أن الدول تمر بمرحلة البداوة، ثم بمرحلة الحضارة، ثم الضمور والانحلال، لتقوم على أنقاضها دولة أخرى وهكذا ..

ابن خلدون والتطور :

ولكى نفهم التطور لدى ابن خلدون يجدر بنا الإشارة سريعاً إلى موقع هذا التطور فى إطار المشروع الخلدوني أو فى إطار ما أسميناه "علم التغير الخلدوني" أو ما يمكننا أن نطلق عليه "علم الإنسان"

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة البيان العربى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٤٠١ وطبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٢٩ .

- إن صحت هذه التسميات - حيث حاول ابن خلدون عن طريق علمه هذا أن يضع القوانين التي يتحرك في إطارها تاريخ العمران الإنساني، وهو علم يصحبنا خلاله ابن خلدون إلى جولة عبر التاريخ، تسير بنا رأسياً وأفقياً في الوقت نفسه، وتأخذنا من البساطة إلى التعقيد ثم للانهييار، تبدأ بنا في علاقات إنتاجية متخلفة (مرحلة البداوة) إلى علاقات أخرى أكثر تقدماً (مرحلة الحضارة) إلى علاقات إنتاجية غير متحددة (مرحلة الانقراض)، وعليه لكي نفهم موقع التطور في هذا العلم، علينا أن نتوقف في منتصف الطريق، ولا نستكمل الجولة معه حتى مرحلة الانقراض، بمعنى آخر علينا أن نتابع رحلتنا معه في تاريخ العمران الإنساني من البداية، أي من الجيل الأول إلى الثاني وفقط، أو بمعنى ثالث متابعة أطواره من طور الظفر إلى طور الاستبداد حتى طور الفراغ والدعة وتحصيل ثمرات الملك، ولا يمكننا السير أبعد من ذلك حيث بدايات الهرم والانقراض مما سيخرج عن موضوعنا في التطور، ويدخلنا في تكملة الحلقة إلى منتهاها حيث خلعنا عليه "علم التغير الخلدوني"، وسنوضح بالرسم هذه المسيرة الرأسية الأفقية، والتي تعبر عن "علم التغير الخلدوني" في مرحلته الوسطى (التطور) :

هكذا نجد كيف يتطور العمران من أدنى مراحل (البداوة) إلى أعلى المراحل (الحضارة)، ولعل هذه الانتقال لم تكن إلا على مستوى التمييز النوعي بين نوعين من العمران يتسم كل منهما بسمات خاصة به، إلا أن الانتقال الحقيقية، والتي تؤثر بشكل حاسم فيما عداها، هي التي تتم في البنية التحتية أي ذلك التحول الاقتصادي - الاجتماعي الذي تحول فيه الإنتاج من البسيط والضروري للمعاش ممن كان يتم عن طريق المقايضة إلى إنتاج المركب والكمالي من المعيش، وأصبح يتم عن طريق النقود أو بمعايير الذهب والفضة، ومسيرة لهذه النقطة فقد تطورت أيضاً الخريطة الاجتماعية، إذ لم تعد المهن الأساسية كما كانت في البداوة (صيادين، جمالين، رعاة زارعين)، بل تعدتها إلى مهن أخرى أكثر تعقيداً ودقة لتجابه الحاجات الجديدة لتلك النقطة الحضارية (حدادين، خياطين، نجارين، طبّاخين ... إلخ) هذا التطور التحتي أدى إلى تطورات أخرى كثيرة وجذرية على مستويات أخرى كما بينا بالرسم (أفقياً ورأسياً)، وأهم هذه التطورات هو ما تم فوقياً؛ فعلى المستوى السياسي صارت الرئاسة مستندة إلى عصبية القبيلة وبولة مستندة إلى الملك، والأخلاق التي اتسمت بالسذاجة والبسالة إلى أخرى اتسمت بالكيس والتحذلق، وعلى رأس كل هذا تطور الإنتاج الثقافي والفكري من الشعر والدين أو عادات المكارمة والمحاسنة إلى إنتاج أكثر تعقيداً يعبر عن طبيعة المرحلة الجديدة بكل أبعادها حيث ظهر مع الدين علوم أخرى بجانبه كالفقه وعلم الكلام والتفسير .. إلخ، وإلى جانب الشعر فنون أخرى كثيرة ومتنوعة، وظهرت لأول مرة علوم عملية وأخرى عقلية، وعلى رأس الأخيرة المنطق والفلسفة .

العصبية : solidarité esprit de corps

مرحلة البداوة إذن هي الطور الأدنى من العمران، وهي تتحرك متجاوزة وضعها نحو الحضارة التي تنتقل من أوضاع حضارية متدنية إلى أوضاع أخرى أكثر رقياً على كل المستويات المادية والمعنوية. والنقلة من البداوة إلى الحضارة لا تتم لدى ابن خلدون اعتباطاً أو دون سبب أو محرك، بل تعبر مفهوم العصبية، محرك التاريخ الفعلى... عن الصيرورة الدينامية التي تسمح بفهم التطور في تدرج أطواره. وهكذا فإن العمران يوجد في كل تشكيلة اجتماعية في حين أن وتيرته أو بالأحرى صيرورة تطوره من نمط اقتصادي بدائي (مرحلة البداوة) إلى نمط أعلى ومجمل أحواله، هي في التحليل الأخير خاضعة للعصبية^(١). ولنا أن نلاحظ وبحق كيف أن قانون تطور المجتمعات الخلدوني الذي تحركه العصبية، قد تفوق على "قانون المراحل الثلاث" لأوجيست كونت: حيث افتقد القانون الأخير المحرك أو العلة التي تعمل على تحقيقه، فبدا وكأنه يعمل بغائية أو ميكانيكية مجهولة الأسباب.

وأول ما يدل عليه لفظ العصبية هو رابطة الدم، وبالتالي يتسع نطاق العصبية مع اتساع هذه الرابطة بحيث تبدأ في القبيلة الواحدة وتتسع حتى تضم أكثر من قبيلة، ولكي نفهم معنى العصبية في اللغة، فسنجد أن الفعل عصب يعنى في الأساس : القبض والطي واللوى،

(١) جورج لابيكا، مرجع سابق، ص ٤٥ - ٤٦ .

والشد وملازمة الشيء وعدم مبارحته، كما أن عصب الشجرة هو ضم ما تفرق من أغصانها إليها وضبطها ليسقط ورقها، وعند القول عصب القوم بفلان فإن المعنى أنهم اجتمعوا وأحاطوا به لقتال أو حماية. والعُصبة واحدة العصب بمعنى قوم الرجل الذين يتعصبون له وبنوه وقرباته لأبيه، وعلى هذا تصبح العصبية هي شدة ارتباط المرء بعصبية والجد في نصرتها والتمادي في الانتصار لمبادئها^(١). ويحدد ابن خلدون أن "العصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره"^(٢). وحيث أن العصبية تميل في ذاتها إلى الملك، بحيث إن الملك والحضارة يصبحان لها حتمية لا يمكن تجنبها، فوفرة العدد هنا تصبح ضرورية لكي تستطيع الدولة أن تتوسع لأقصى حد يسمح لها بالسيادة والقدرة وحماية ممتلكاتها. ومن أجل هذا نفهم المعنى الذي يقصده صاحب المقدمة عندما يرى أن "العصبية متألّفة من عصبيات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى فتغلبها وتستولى عليها حتى تصيرها جميعاً في ضمنها"^(٣). العصبية إذن عامل مُحدد للتطور التاريخي، هي "موتور" أو دينامو يحرك المجتمعات ويعمل على تطورها، حتى تلك المجتمعات التي قامت على الدعوة الدينية كمجتمعه، لا تستطيع أن تُستثنى من هذه القاعدة الطبيعية المادية، أي لا تتم من غير عصبية^(٤)، على الرغم من كون

(١) المعجم العربي الحديث، لاروس، مكتبة لاروس، ١٩٧٢، كندا .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ١٦٢ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٦ .

(٤) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ١٥٩ .

الدعوة مصدر قوة آخر للدولة إلى جانب العصبية^(١). القاعدة إذن هي أن "أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر .. وهكذا كان حال الأنبياء .. في دعواتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة"^(٢).

العصبية إذن تظل هي الكلمة المفتاح، أو كلمة السر طالما التمسناها، ومن هنا يصبح الخروج على السلطان لإقامة الحق لا غبار عليه بشرط أن يعلم القائم بالأمر شرط العصبية هكذا لكي يستطيع النجاح، وإلا سيكون مجنوناً يستحق العلاج أو فوضوياً يستحق القتل أو الضرب، أو غيباً يستحق أن نسخر منه^(٣). إن العصبية التي تتحرك في نسيج العمران جدلياً هي كما قلنا حتمية تاريخية؛ حيث "إن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار إنما بضرورة الوجود وترتيبه"^(٤)، حتى "الشرائع والديانات وكل أمر يحل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية"^(٥)، انتفاء العصبية إذن بهذا المعنى يعنى انتفاء تلك

(١) المرجع السابق، ص ١٥٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٠ .

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٢ .

(٥) المرجع السابق، نفس الموضع .

الشرائع، حيث لو بطلت "لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية"^(١).
الحتمية التاريخية المتمثلة فى العصبية إذن تستطيع أن تكشف لنا عن اتجاهات تاريخنا الماضى، ولنأخذ واقعة الفتنة الكبرى فى التاريخ العربى الإسلامى حيث الصراع بين على ومعاوية، فسنجدها حدثت بمقتضى العصبية^(٢) حتى واقعة عدم نجاح الحسين فى خروجه على يزيد، فابن خلدون لا ينكر على الحسين خروجه، لفسق يزيد وقدرة الحسين وأهليته (تحقيق الظرف الذاتى)، إلا أنه يرى أن الخطأ الجسيم الذى ارتكبه الحسين هو عدم النظر فى شوكتة (عصبيته) (عدم تحقق الظرف الموضوعى) "لأن عصبية مضر كانت فى قريش وعصبية عبد مناف إنما كانت فى بنى أمية تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه، وإنما نُسى ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وتردد الملائكة لنصرة المسلمين فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية ومنازعتها ونسيت لم يبق إلا العصبية الطبيعية فى الحماية والدفاع ينتفع بها فى إقامة الدين وجهاد المشركين والدين فيها مُحكم والعادة معزولة حتى إذا انقطع أمر النبوة والخوارق المهولة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد فعادت العصبية كما كانت ولبن كانت"^(٣)، وابن خلدون حينما يقدم العصبية كمحرك للتاريخ،

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .

(٢) المرجع السابق، نفس الموضع .

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٦ - ٢١٧ .

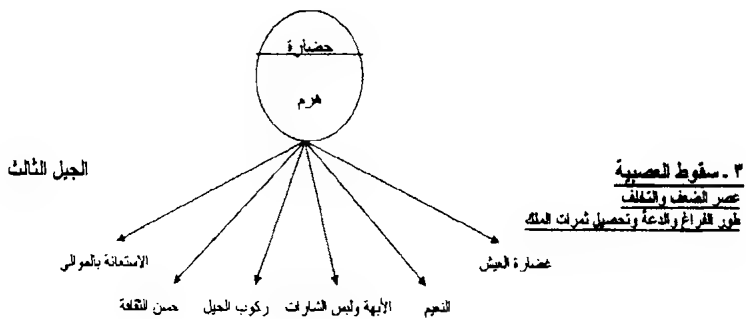
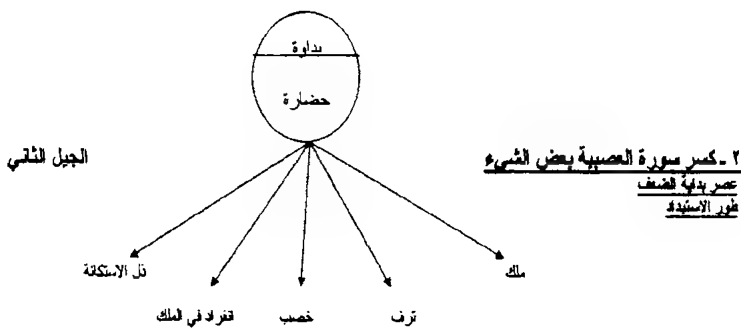
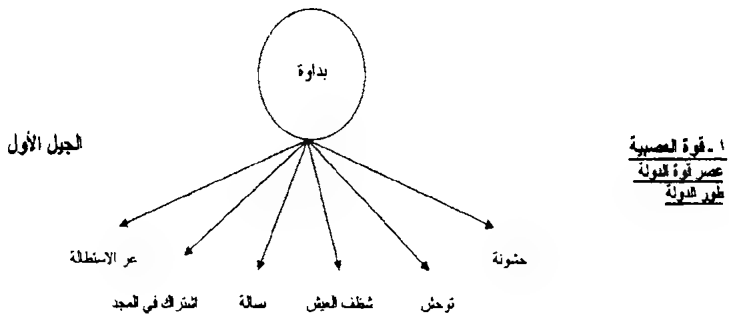
فهو لا يجعلها وقفا على المجتمعات الإسلامية، ولكنه يقدمها كمحرك للتاريخ الإنسانى بمعناه الواسع "فلا يزال الملك ملجئاً فى الأمة إلى أن تنكسر سورة العصبية منها ... واعتبر هذا بما وقع فى العرب لما انقرض ملك عاد قام به من بعدهم إخوانهم من ثمود ومن بعدهم إخوانهم العمالقة ومن بعدهم إخوانهم من حمير أيضاً ومن بعدهم إخوانهم التبابعة من حمير أيضاً ومن بعدهم الأنواء كذلك ثم جاءت الدولة لمصر وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من بعدهم الساسانية حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم وكذا البربر من المغرب لما انقرض أمر مغراوه وكتامه من الملوك الأول منهم رجع إلى صنهاجة ثم المستمين من بعدهم ثم من بقى من شعوب ذناته^(١).

وإذا كان من الممكن أن نستقى من الواقع ما يؤكد على عدم حتمية العصبية، خاصة حينما تستقر الدولة فى أعقاب كثيرة^(٢)، أو حين ينتقل بعض أهل النصاب الملكى من مكانه^(٣)، فإن هذا استثناء للقاعدة. وسنحاول فيما يلى توضيح عمل العصبية فى تطور العمران كما يراه ابن خلدون بالرسم :

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦ .

(٢) ابن خلدون، مقدمة، طبعة دار أحياء التراث العربى، بيروت، ص ١٥٤ .

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٦ .



هكذا تحدد العصبية مدى قوة الدولة وحضاراتها، بل والجدير بالملاحظة هنا أنها تعمل عملها حتى انتهاء مرحلة التطور التي وقفنا عندها، بحيث عند انتفاء العصبية تبدأ مرحلة الانحطاط، أو الهرم والانقراض - حسب تعبير ابن خلدون نفسه - وحدث التبدل فى الأحوال والعوائد، أى ذلك التطور الذى عايناه منذ قليل فى الرسم التوضيحي يحدث بالدينامية التالية ؛ إذ إن أهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول؛ فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج فى المخالفة حتى ينتهى الأمر إلى المباشنة بالجملة^(١)، هكذا يتم ميكانيزم التطور فى العمران كما يتصوره صاحب المقدمة.

معالجة ابن خلدون لمفهوم التطور البيولوجي :

وإذا كنا قد رأينا أن التطور لديه يأخذ بعداً اجتماعياً، تاريخياً حتى اقتصادياً، وأنه يمكنه أن ينطبق على كل شئ، بما فيه الناحية البيولوجية - كما سنرى - فهل معنى هذا أن تقترب أفكاره من أبحاث التطور الحديثة ؟ فى الحقيقة، لا نستطيع القول بأن ابن خلدون قد

(١) المرجع السابق، ص ٢٩ .

تنصل لما توصل إليه المفكرون قبله، فيما يتصل ببيولوجية التطور، بل إنه استند أساساً إلى أفكارهم. فكما لاحظنا أن فكرة التطور لدى أغلبهم قد استندت كما قلنا على الترتيب والمفاضلة بين الكائنات فهو أيضاً يركز على هذه الفكرة - وإن كان قد طورها كما سنرى فيما بعد "إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها، على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان..."^(١)، ونجده أيضاً يلح على نفس هذا الترتيب الذي رأيناه لدى سابقيه من المفكرين العرب من قبل، بل ويستخدم نفس تعبيراتهم التي استخدموها من قبل.. انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج : آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لها إلا قوة اللمس فقط..."^(٢)، ومعالجة ابن خلدون للتطور البيولوجي ترجع فى المقام الأول لأسفاره الكثيرة التى سجل مشاهداته وملاحظاته خلالها وحاول أعمال الفكر فيها ليصل إلى النتائج والأسباب التى تنظم حركاتها والقوانين التى لا تخرج عن أطرها، بالإضافة إلى تأثره بما قبله - كما أسلفنا - خاصة بمسكويه وإخوان الصفا، فحديثه عن التطور

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، القاهرة، ص ٨٨ ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٩٥ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ٨٨ ، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، ص ٩٦ .

الذى يأتى فى المقدمة ضمن الفصل الذى ، عقده "لتفسير حقيقة النبوة"،
يتماثل تماماً مع الفصل الثالث من كتاب مسكويه "الفوز الأصغر"،
وقد عقده أيضاً لنفس الغرض، وجاء فى سياقه الحديث أيضاً عن
التطور. ويتحدد التطور البيولوجى لدى ابن خلدون فى عناصر رئيسية
ندرجها فيما يلى :

(أ) الاستحالة :

لعل مفهوم الاستحالة - وقد تعرضنا له من قبل - لم يأت فى أى
من الكتابات التى جاء بها من تحدثوا عن التطور من مفكرى المسلمين
ممن عرضنا لهم، ولهذا ينفرد ابن خلدون وحده دونهم بهذه الفكرة وهى
تحول المخلوقات بعضها عن البعض الآخر، فحيث يصبح الترتيب الشرفى
المعروف ترتيباً تحولياً "... نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها
على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان
بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضى عجائبه فى
ذلك ولا تنتهى غاياته ..." ^(١). ويحاول ابن خلدون تفسير معنى الاتصال
بين الكائنات على نحو ندرك منه أنه اتصال تحولى يسير بالقائمة الترتيبية
التي نعرفها إلى منتهاها أى إلى الإنسان "... ومعنى الاتصال فى هذه

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ٨٨ ، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى،
ص ٩٥ .

المكونات أن آخر أفق^١ منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذى بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه انتهى فى تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القرده الذى أجمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا^{(١)(*)}. ويهتم ابن خلدون بآراء ابن بشرون أكبر تلاميذ مسلمة المجرى شىخ الأندلس فى علوم الكيمياء والسيمياء والسحر فى القرن الثالث؛ لذا ينقل عنه موضوعين فى غاية الأهمية : الأول منهما أن الاستحالات تقف عند الحيوان، بمعنى نفى ما جاء قبله عن مرتبة الملائكة وهى مرتبة تعقب مرتبة الإنسان "أما الحيوان فهو آخر الاستحالات الثلاث ونهايتها، وذلك أن المعدن يستحيل نباتاً والنبات يستحيل حيواناً والحيوان لا يستحيل إلى شىء"^(٢). والثانى هو القول بمادية الروح "لا يوجد فى العالم شىء تتعلق فيه الروح الحية غيره"^(٣)، وهو يفرق بين روحين الأولى منهما كامنة للنبات والثانية متحركة للحيوان "ولم تتعلق الروح بالحيوان

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، ص ٨٩ ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، ص ٩٦ .

(*) كلمة "التكوين" التى نجدها فى طبعة دار الشعب تحولت إلى "الكوين فى طبعة دار إحياء التراث وهى كلمة لا معنى لها فى اللغة العربية، كما أن كلمة "القرده" قد تحولت إلى "القدرة" فى نفس الطبعة وهى كلمة لا تستقيم والسياق العام الذى وضعت فيه؛ لذا وجدنا طبعة دار الشعب هى الأكثر دقة فى هذا النص .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٥٠٩ .

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع .

إلا بمشاكلته إياها فأما الروح التى فى النبات فإنها يسيرة فيها غلظ وكثافة وهى مع ذلك مستفرقة كامنة فيه لغلظها وغلظ جسد النبات فلم يقدر على الحركة لغلظه وغلظ روحه والروح المتحركة ألطف من الروح الكامنة كثيراً وذلك أن المتحركة لها قبول الغذاء والتنقل والتنفس وليس للكامنة غير قبول الغذاء وحده^(١). وللإجابة على السؤال إذا كانت الأجسام هى الأرواح فكيف تم هذا، نجد الإجابة على الفور "أن الأجساد قد كانت أرواحاً فى بدنّها، فلما أصابها حر الكيان قلبها أجساداً لزجة غليظة"^(٢). وعلى هذا يصبح الحيوان "أرفع المواليد"^(٣)، ويصبح جسده وروحه شيئاً واحداً لا تخرج عن مادة الطبيعة "ليس فى الحيوان شئ ينفصل طبائع أربعا (ماء - تراب - هواء - نار) غيره"^(٤)، وهكذا استطاع أن يقول بون أن ينسب ما قلّه لآرانه مباشرة .

ويحاول ابن خلدون أن يربط علوم عصره التى وصلت إليه عن طريق الكتب القديمة وأسفاره. بهذا التحول الذى يقول به، وهذا يؤكد مرة أخرى على أن معالجته هى معالجة مادية محسوسة تعتمد على الملاحظة والمشاهدة "... وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثمانى،

(١) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٠٧ .

(٣) المرجع السابق، ص ٥١٠ .

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع .

أولاً عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض وكل واحد فيها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ويستحيل بعض الأوقات ...^(١)، ويلخص فكرته بشيء من التركيز والوضوح حين يقول "إن الوجود كله فى عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعى من أعلاها وأسفلها متصلاً كلها اتصالاً لا ينخرم، وأن الذات التى فى آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التى تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما فى العناصر الجثمانية البسيطة وكما فى النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحزنون والصدف من الحيوان، وكما فى القردة التى أستجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية. وهذا الاستعداد الذى فى جانبى كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها"^(٢). ولعل محاولة ابن خلدون التمثيل بتغذية الدجاج لضرب مثل على أثر تغاير الأغذية على تغاير الأشكال الظاهرة فى الحيوانات عموماً، هو ما يعطى فكرة الاستحالة لديه بعدها فى انطباق مثاله على كل الكائنات مما يقوى الفكرة لديه. وفى موضع مقارنة بين أثر التغذية على الشعوب يرى أن الشعوب التى تعودت على شظف العيش أحسن حالاً فى أوضاعها؛ حيث يجد، على العكس، أن الشعوب

(١) المرجع السابق، ص ٩٥، ومن طبعة دار الشعب، القاهرة، ص ٨٨ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة البيان، ج ١، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥١١ .

التي تعودت على الانغماس فى العيش بفعل الحضارة يظهر عليها انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم .. وتغطى الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أضررتها الردية فتجىء، البلادة والغفلة والانحراف"^(١). ولكى يقرب فكرته تلك يعطى مرة أخرى مثالا من عالم الحيوان "واعتبر ذلك فى حيوان القفر ومواطن الجذب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمير الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعى الخصبة كيف تجد بينها بوناً بعيداً فى صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها؛ فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمير والبقر أخو الحمار والبقر واليون بينها ما رأيت"^(٢). كما أن التغذية ليست فقط هى ما يقيم الفروق، بل وأيضاً العادة الناتجة عنها، حيث من تعود على أكل شهى وطيب الطعام وأكمله ليس كمن تعود على شظف العيش، حيث تتعود أمعاء كل منهما على عادته، وحينما تحدث المجاعات سرعان ما يهلك الأول منهما حيث لا تستطيع أمعاؤه الضعيفة مقاومة الجوع ولذا "فإنها الكون فى المجاعات إنما قتلهم الشعب المعتاد السابق لا الجوع الحادث اللاحق"^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٨٨ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٨٨ .

(٣) المرجع السابق، ص ٨٩ .

(ب) التأثيرات البيئية :

وتعتبر التأثيرات البيئية التي تعمل فى الكائنات من أهم الأبحاث فى موضوع التطور البيولوجى لدى ابن خلدون أصالة، وهو جانب آخر للتحليل العلمى الذى يُرجع الظواهر إلى أسبابها الحقيقية، دون محاولة ردها إلى عناصر بعيدة كل البعد عنها وهو يستند أساساً إلى المشاهدة وتحليل الظاهرة تحليلًا مادياً ويستبعد ما يأتى عن غير هذا الطريق؛ إذ فى تحليله للون الأسود الذى يتسم به السودانيون مثلاً على ذلك "وقد توهم بعض النسابين ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها فى لونه، وفيما جعل الله من الرمى فى عقبه .. ودعاء نوح على ابنه قد وقع فى التوراة وليس فيه ذكر السواد .. وإنما دعا عليه أن يكون ولده عبيداً لولد أخوته لا غير. وفى القول بنسبه السواد إلى حام غفله عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما فى الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات"^(١). ويحاول ابن خلدون أن يفسر لنا أثر الحرارة أو الرطوبة على التكوين بما يتوفر له من معارف عصره، "وأفراط الحر يفعل فى الهواء تجفيفاً ويبساً يمنع من التكوين؛ لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين فى المعدن والحيوان والنبات، إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة ...

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار الشعب، القاهرة، ص٧٧، ومن طبعة دار إحياء التراث،

بيد أن فساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد . لأن الحر أسرع تأثيراً فى التجفيف من تأثير البرد فى الجمد^(١) . ويعمل ابن خلدون بتفسيره هذا على خروج الظاهرة عن الغيبية ويحاول معالجتها علمياً بقدر ما تسمح به علوم عصره التى ألم بها ، يحاول أن يفسر لنا أسباب الظاهرة وليس الأثر الناتج عنها فى سواد البشرية فقط ولكن أثرها أيضاً على الأمزجة والطبائع البشرية، والتى تختلف باختلاف المكان... وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثانى من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تسامت روعسهم مرتين فى كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر^(٢) . ويعمل على بيان أثر هذا المناخ على ساكنيه وأخلاقهم فى محاولة طريفة، فساكنى هذه الأقاليم الحارة إذا ما "أستولى الحر على أمزجتهم وفى أصل تكوينهم كان فى أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرّاً فتكون أكثر تفشياً فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً ويجىء الطيش على أثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هوائها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعثه كانت حصتهم من توابع الحرارة فى الفرح والخفة

(١) المرجع السابق، ص٤٧، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، ص٥١٠ .

(٢) المرجع السابق، ص٧٧، ومن طبعة دار إحياء التراث العربى، ص٨٤ .

موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة^(١). وكما أن للمناطق الحارة تأثيرها على ساكنيها سواءً في أجسامهم أو أخلاقهم فكذلك المناطق الباردة أيضاً مما يدل دلالة قاطعة على أن للمناخ تأثيراً كبيراً على السكان فمن يعيش في المناطق تبيض ألوانهم "... ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرس الجلود، وصهوية الشعر ... وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الربع المعتدل أو السابق المنحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام ... وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء"^(٢). ومن أثر البيئة أيضاً على عامل التغذية الذي يمكن أن يؤثر في الأجسام سلباً أو إيجاباً بحسب نوعية الغذاء "ومن تأثير الأغذية في الأبدان ما ذكره أهل الفلاحة، وشاهده أهل التجربة أن الدجاج إذا غُذيت بالحبوب المطبوخة في بعر الإبل واتخذ بيضها ثم حضنت عليه جاء الدجاج منها أعظم ما يكون، وقد يستغنون عن تغذيتها وطبخ الحبوب بطرح ذلك البعر مع البيض المحضن فيجىء دجاجها في غاية العظم وأمثال ذلك كثيرة فإذا رأينا هذه الآثار من الأغذية في الأبدان فلا شك أن للجوع أيضاً أثراً في الأبدان؛ لأن الضدين على نسبة واحدة في التأثير وعدمه"^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٨٦ . ومن طبعة دار الشعب، ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق، ص ٨٤، ومن طبعة دار الشعب، ص ٧٨ .

(٣) المرجع السابق، ص ٩١، ومن طبعة دار الشعب، ص ٨٩ .

(ج) الفكر الإنسانى :

والفكر هو أهم ما يميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى: فبه يستطيع الإنسان أن يعوض ما فاته من القوة والغلبة التى يتمتع بها بعض الحيوانات، حينما يحيل بفكره وعن طريق يده مواد الطبيعة ليدافع بها عن ذاته ويحتمى خلفها ضد عدوان الطبيعة ووحوشها ولما كان العدوان طبيعياً فى الحيوان جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادة غيره. وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التى تنوب له عن الجوارح المعدة فى سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التى تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة^(١). وتعتبر هذه العلوم والصنائع نتيجة لهذا الفكر الذى تميز به الإنسان، وهى ليست علوم يدوية خالصة فقط، بل هى علوم نظرية أيضاً، تعطى الحجة والبرهان للأسباب التى يسلكها الإنسان فى تنظيم حياته الخاصة والعامة، بمعنى حياته الخاصة فى السعى للمعاش والتأهيل له، أو حياته العامة وما يتوافر لها من قوانين اجتماعية تنظم العلاقة بينه وبين غيره. ويستبعد ابن خلدون أن يكون النزوع إلى الاجتماع فى الإنسان كما فى النحل والجراد، فالأمر مختلف تماماً، ويرجع هذا النزوع الإنسانى للاجتماع أساساً لهذا الفكر الإنسانى، "العلوم والصنائع التى

(١) المرجع السابق، ص ٤٢، ومن طبعة دار الشعب، ص ٣٩ .

هى نتيجة الفكر الذى تميز به عن الحيوانات وشرف بوصفه على المخلوقات ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر؛ إذ لا يمكن وجوده دون ذلك من بين الحيوانات كلها إلا ما يقال على النحل والجراد وهذه وإن كان لها مثل ذلك فبطريق إلهامى لا بفكر وروية ومنها السعى فى المعاش والاعتماد فى تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء فى حياته وبقائه وهداه إلى التماسه وطلبه قال تعالى : (الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى)، ومنها العمران وهو المساكن والتنازل فى مصر أوصله للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما فى طباعهم من التعاون على المعاش^(١).

موقع الدين من التطور لدى ابن خلدون :

من خلال هذه المعالجة لموضوع التطور لدى صاحب المقدمة يمكننا ملاحظة أنه قد ساير الفكر العربى الإسلامى قبله فى الالتزام بترتيب الكائنات القائم على الأدنى فالأعلى - كما لاحظنا - وأنه قد حاول إضافة مشاهداته ونتائجها وتحليلاته الخاصة مما أثرى هذه الآراء، وخرج به عن حيز الغيبية والتخمين إلى أفق أرحب يعتمد على المشاهدة وتسجيلها ومحاولة تحليلها بشكل مادى مما نتج عنه تلك النتائج التى

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٤٠ - ٤١ ومن طبعة دار الشعب، ص ٣٧ .

أُتِّسِمَتْ بِهَا نَظَرَةُ ابْنِ خَلْدُون؛ فَكَمَا رَأَيْنَا اتَّسَمَتْ مَعَالَجَتُهُ لِمَوْضُوع التَّطَوُّر بِأَنَّهَا مَعَالَجَةٌ كَوْنِيَّةٌ وَبَيُولُوجِيَّةٌ وَطَبِيعِيَّةٌ. انْعَدَمَ فِي مَعَالَجَتِهِ إِلَى حَدٍّ مَا هَذَا الْخَلْطُ بَيْنَ الْمَشَاهِدَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَتَوَلُّيْهَا الدِّينِي: إِذَا اسْتَبْعَدَ خِلَالَهَا كُلَّ مَا مِنْ شَأْنِهِ التَّأْثِيرُ عَلَى هَذِهِ الرُّؤْيَا الَّتِي التَّزَمَتْ بِالْأَجْسَامِ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ وَمَحَاوَلَةِ الْبَحْثِ عَنِ الظُّرُوفِ الطَّبِيعِيَّةِ الَّتِي تُوْدِي إِلَى اخْتِلَافِهَا أَوْ تَطَوُّرِهَا. وَالْقَوْلُ بِهَذَا لَا يَمْنَعُ أَنْ نَقُولَ إِنَّ تَطَوُّرِيَّةَ ابْنِ خَلْدُونٍ لَا تَنْفَى الْإِيمَانَ، بَلْ يَصْبِحُ الْإِيمَانُ لَهَا ضَرُورَةً كَمَا أَنَّهَا تَوَكَّدُ مَبْدَأَ الْخَلْقِ وَلَا تَقِفُ ضَدَّهُ؛ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ عِنْدَهُ يَسِيرُ بِحِكْمَةٍ وَعَنَايَةِ اللَّهِ وَإِرَادَتِهِ. وَقَدْ رَأَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنَّ الْحَدِيثَ عَنِ التَّطَوُّرِ لَدَيْهِ لَمْ يَأْتِ إِلَّا فِي سِيَاقِ اسْتِكْشَافِ سِرِّ الْوَحْيِ وَالنَّبَوَاتِ، وَكَانَ الدَّافِعُ لَهَا هُوَ الْإِيمَانُ بِلَا شَكٍّ. وَهِيَ رُؤْيَا تَعْبُرُ فِي الْوَاقِعِ عَنِ تَكْوِينِ الْعَقْلِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي يَهْدَفُ الْعِلْمُ فِيهَا لِلدَّلَالَةِ عَلَى اللَّهِ، وَهَذَا مَا نَلْحَظُهُ جَلِيًّا فِي رُؤْيَا نَهَائِيَّةٍ لِأَطْوَارِ الْإِنْسَانِ، وَالَّتِي جَاءَتْ مُتَّفَقَةً تَمَامًا مَعَ الْقُرْآنِ "كُلُّ مَتَكُونٍ فِي زَمَانٍ فَلَا بَدَّ مِنْ اخْتِلَافِ أَطْوَارِهِ وَإِنْتِقَالِهِ فِي زَمَنِ التَّكْوِينِ مِنْ طَوْرٍ إِلَى طَوْرٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى غَايَتِهِ وَانْظُرْ شَأْنَ الْإِنْسَانِ فِي طَوْرِ النُّطْفَةِ ثُمَّ الْعَلَقَةِ ثُمَّ الْمَضْغَةِ ثُمَّ التَّصْوِيرِ ثُمَّ الْجَنِينِ ثُمَّ الْمَوْلُودِ ثُمَّ الرُّضِيعِ ثُمَّ إِلَى نَهَائِيَّتِهِ وَنَسَبِ الْأَجْزَاءِ فِي كُلِّ طَوْرٍ تَخْتَلِفُ فِي مَقَادِيرِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا وَإِلَّا لَكَانَ الطَّوْرُ الْأَوَّلُ بَعِينَهُ هُوَ الْآخِرُ"^(١). كَمَا نَلْحَظُهُ أَيْضًا فِي طَرِيقَةِ صِيََاغَةِ مَقْدَمَتِهِ الَّتِي امْتَلَأَتْ بِعِبَارَاتِ الشُّكْرِ وَالْحَمْدِ وَالتَّنَاءِ وَالتَّسْبِيحِ لِلَّهِ وَغَيْرِهَا،

(١) المرجع السابق، ص ٥٢٨ .

ونعائين أيضاً أنه قد أخرج حدث النبوة من التاريخ باعتباره عسراً تمت فيه خوارق العادة، مما لا يمكن أن يتكرر حدوثه فيما بعد، حيث تعود الأسباب الطبيعية التي وجدت قبل النبوة لتلعب دورها الطبيعي بعد النبوة، مما يعطينا التأكيد على أن النبوة استثناء للقاعدة العامة فلما أنحصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ثم بفناء القرون الذين شاهدها فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليلاً، وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان^(١). على الرغم من هذا كله فإننا لا نرى لهذا الاستثناء أدنى تطبيق في مقدمته، بل على العكس يُجزم بأن الدعوة الدينية لا يمكنها أن تتم بغير عصبية، بل يذهب بقانونه في تطور العمران إلى أقصى حد له، حينما ينعت العرب بالتوحش لبعدهم عن الحضارة وبأنهم "يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم"^(٢). ألم يذهب في تطبيق قانونه عليهم باعتباره في أدنى درجات الحضارة (البداوة) وأنهم أبعد الأمم عن سياسة الملك، وإلى أنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب؟ ألم تكن تلك هي النتائج الطبيعية التي استقها ابن خلدون من علمه في التغير بتجرد وموضوعية ذاهباً إلى أقصى حدودها مطبقاً إياها على قومه؟! هنا يظهر الدين لديه ويبدو كالعامل المخفف لهذه الشراسة العربية حينما يرى أن الحكم لا يتحقق لهم إلا بصبغة دينية لأثر الدين العظيم كوازع يعمل على محو الغلظ والأنفة والتنافس. تلك

(١) المرجع السابق، ص ٢١٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٥ .

هى المرة الوحيدة التى يتدخل فيها الدين تدخلاً مباشراً وفى إطار منهج علم التغير الخلونى، فيما عدا ذلك يظل إطاراً فقط يدور كل شىء داخله، دون أن يكون له تأثيراً على شىء، وفهم أهمية معالجات ابن خلدون يجعلنا نقول بحق مع لابيكا : "ولا يهم هنا كونه، يتحرك قبل كل شىء فى أفق الإسلام. ألم يكن هو نفسه مسلماً ومتشبعاً بثقافة إسلامية بالمعنى التقليدى للكلمة؟"^(١). لم يكن يفرق ابن خلدون بين تعبيرى التطور والاختلاف؛ لذا وجدناه يبحث فى عوامل البيئة المحلية من مناخ أو تغذية ويحاول تتبع آثارها على الأجسام ثم يبعد أكثر من هذا حين يفسر أيضاً الطبائع والحالة النفسية لساكنى الأقطار المختلفة مستنداً إلى هذه العوامل السابقة نفسها. وابن خلدون لا يدخر وسعاً فى ضرب الأمثلة على الحيوان لتوضيح الأثر على الأجسام بشكل عام، وهو ما رأيناه حين ضرب لنا مثل تغذية الدجاج، كما أنه على عكس أغلب المفكرين العرب فى عصره يبدو موضوعياً ومتحمساً لمنهج فى التغير حتى ولو أدى ذلك لأن ينعت قومه بأخس الصفات - كما رأينا منذ قليل - إلا أنه يرى فى نفس الوقت أن يبينتهم هى البيئة الكفيلة بخلق المزاج المعتدل لساكنيها مما يساعدهم على التعمق فى العلوم والفنون وتجدد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا فى جسامهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين فى العيش فالوانهم أصفى

(١) جورج لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٢ .

وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد عن الانحراف وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات^(١).

وموقف ابن خلدون من الفلسفة، من المواقف التى - فى الحقيقة - تستحق المراجعة والتفسير؛ حيث يرى البعض أنه قد أخذ موقفاً سلبياً تجاه الفلسفة وأمورها متعللاً بأنها تفسد منتحلها. والواقع يؤكد أن ابن خلدون يرتبط بتلك النزعة النقدية التى رأيناها تخفت حيناً وحيناً آخر تظهر قوية على مدى الفكر العربى الإسلامى، هذا الموقف السلبى من الفلسفة لا نستطيع - فى الحقيقة - أن نسحبه على كل الفلسفة؛ لأن الفلسفة التى وقف ابن خلدون موقفاً سلبياً منها، بل وأنتقدها بعنف هى التى كنت تحاول إدماج الدين بالفلسفة أو الفلسفة بالدين، ولهذا وجدنا أن هجومه تركّز فى الأساس على نظريات الفيض والاتصال والسعادة. لقد كان الهدف الذى يسعى إليه هو خلق مجالين حيويين مختلفين أولهما للعقل وثانيهما للعقل، وهذا المجال الثانى يعبر عن مدى ارتباط ابن خلدون الشديد بعصره؛ حيث كان يعبر عن العلم العربى بجناحيه - فى هذا الوقت - جناح العلم والتجربة، وجناح الغيب والأسطورة. وعلى الرغم من عملية التمييز هنا، نجد أن ابن خلدون قد امتد خطوة أخرى للأمام حينما أراد فصل العقل عن اللاعقل، ثم دفع العقل إلى مجال آخر يتسع للتجربة وللمطابقة بالواقع. ألم يشهد القرن العشرين

(١) «بن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٨٧ .

فلاسفة فى الصف الأول هاجموا الفلسفة بحدّة وشراسة، ونفى بعضهم عن نفسه تهمة أن يكون فيلسوفاً؟! هكذا فى رأيّد كان حال ابن خلدون الذى أعترض إيجابياً على المنطق الصورى الذى لا يعنى إلا بمنطق الصورة على حساب منطق المادة. إذن لم يكن اعتراضه على المنطق فى حد ذاته ولكن لأن المنطق بطريقته المتبعة فى عصره تجعله بعيداً عن الواقع لانشغاله بالتجريد "إن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس فإنها تنظر فى المعقولات الثانوى، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينفيها عند مراعاة التطبيق اليقيني"^(١). ومن نفس المنطلق ينبغى مراجعة حكم الكثيرين السلبى على موقفه من الفلسفة، ألم يكن يدعو من خلال مقدمته إلى الإمكان العقلى الواقعى القائم على المادة، وبالتالى رفض الشطحات الفلسفية التى لا تخضع لمنطق الواقع، بل تخضع لمخيلات أصحابها الإطلاقيه "فليرجع الإنسان إلى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته فما دخل فى نطق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه وليس مرادنا الإمكان العقلى المطلق فإن نطاقه أوسع شىء فلا يفرض حداً بين الوقائع وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التى للشىء فإذا نظرنا أصل الشىء وجنسه وصفه ومقدار عظمت وقوته أجريت الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه"^(٢). والسؤال الذى يفرض

(١) المرجع السابق، ص ٥٤٣ .

(٢) ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ١٨٢ .

نفسه الآن، كيف يمكن وضع تصور التطور لدى ابن خلدون ضمن إشكاليته العامة التى عنى بها، وبطريقة أخرى، هل هناك وظيفة ما لعبها التطور فى سياقه الخدوني؟

لكى نوضح هذا ينبغى التعرض أولاً للواقع الذى عايشه ابن خلدون فكما كان يعانى شخصياً من الفشل السياسى لطموحاته، إلا أن هناك فشلاً آخر يعاينه فى الوقت نفسه، وهو فشل عام متمثل فى التراجع الحضارى للعالم الإسلامى غربيه وشرقيه، من هجمات التتار، وسقوط الحكم العربى فى الأندلس، وضعف الدولة الإسلامية مع اشتداد التنافس على الحكم، بالإضافة إلى ما ساد تلك الحقبة (القرن الثامن الهجرى) من تزمّت فكرى حاد، مع انتشار الجهل والخرافات، وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبة ومقدار عمرانه، وكأئنا نادى لسان الكون فى العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وأرث الأرض وما عليها^(١). الاتجاه إذن للتريخ ورؤيته بنظرة مركبة تحكمها الصيرورة والتطور فى هذا الجو المشحون بروائح الفشل العامة والخاصة لم يكن يعبر بأى حال من الأحوال عن الهروب من الحاضر واليأس من المستقبل كما ارتأى البعض، ولكنها محاولة مجتهدة لاستشراف المستقبل، من خلال فهم حركة التطور تلك التى تستند إلى واقع يمكن معاينته ومطابقته باعتبار أن هذا هو الطريق الأوحّد الذى يعبر عن "الإمكان الواقعى"،

(١) ابن خلدون، المقدمة، طبعة لجنة البيان العربى، ج١، ط٢، ١٩٦٢، ص ٤٠٦ .

ومن هنا نجد تفاؤلية تلك الرؤية التي وجدت في "علم التغير الخلدوني مخرجاً يستعجل عصر الانتصارات والحضارة.

ويحاول أحد الباحثين أن ينسب لابن خلدون نظرية ارتقاء الأنواع لسببين جوهريين - فيما يرى - أولهما : أن الرقى عند بحثى العرب المتقدمين عن ابن خلدون هو رقى في المرتبة فحسب، فقد كانوا يرتبون الكائنات من الأسفل إلى الأعلى ترتيباً عقلياً ومنطقياً، حتى إن بعضهم ليضع الفيل والنحل والبيغاء وبعض الطيور الذكية في مرتبة قريبة من الإنسان وفي أعلى مراتب الحيوانية. أما ابن خلدون فيقصد الارتقاء من الناحية العضوية البيولوجية. وثانيهما : أنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة الكائنات بعضها إلى بعض. أما ابن خلدون فقد قرر في عبارات صريحة أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبيعتها لأن تستحيل (تتحول) إلى الكائنات الأولى من المرتبة التي تليها، وأنها قد تستميل إليها بالفعل، كما ورد في بعض النصوص السابق ذكرها^(١). وعلى هذا يرى أن جملة ما قاله ابن خلدون تقربه من نظرية دارون والقائنين معه بالتطور. والحق أن القول بنظرية ما يأتى صريحا ومباشراً ولا يأتى بما يمكن أن نستخرجه من ثنايا الكتب، بمعنى لا يمكن لاستدلال على نظرية ما من بين السطور أو من بين ما قيل في موضع آخر، غير متعلقة بالنظرية ذاتها؛ لذا تنتسب النظرية دائماً لمكتشفها، والذي كرس في معالجتها وتوضيحها الكثير من الوقت والجهد بالإثبات العلمي الجاد

(١) د. على عبد الواحد وافي، عبقرية ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٧٣ .

القائم على التجربة والاختبارات العملية، بالإضافة لتقبله للنقد ومثابرتة فى دفعه بالحجة والبينة والدليل، حتى انتصرت النظرية نتيجة لما بذله من مجهودات استحققت هذا الانتصار .

إذن محاولة إنطاق ابن خلدون بنظرية التطور - فى نظرنا - هى من التعسف، بينما يمكننا القول إن ابن خلدون قد فتح الطريق وهياً للأذهان طريقاً لم تألفه وتستسيغه فى عصره، أما محاولة القول بأن نظرية التطور خلدونية، بسبب ما جاء على لسان ابن خلدون فى بضع صفحات فهذا مما لا يجوز؛ حيث إن نظرية التطور أو النشوء والارتقاء لداروين التى عالجها فى مؤلفه الضخم "أصل الأنواع" ثم "تسلسل الإنسان" وغيرهما من كتاباته التى كرسها للنظرية شارحاً لها وراداً على خصومها، كفيلىة عند قراءتها بأن تجعلنا نقول لا، لم يكن لامارك، ولا ألفرد والاس، ولا ابن خلدون ممن أسسوا النظرية، ولكنه سيظل بلا منازع داروين .

خلاصة عامة

شكّل التعامل مع فكرة التطور لدى الفلاسفة الذين تعرضنا لهم فى هذا البحث طريقاً للاندماج بإبستمولوجيا العصر؛ إذ لم تكن تعنى العلاقات التى أقاموها بين مشكلات العصر وبين طريقة فهمهم للتطور، سوى ببساطة أن كل شئ يسير نحو الأفضل. والواقع أن تحليلنا للانقلابات التى تبدى فيها التطور يتح لنا إدراك ظروف هذه الانقلابات واختلافاتها، خاصة فى السياق الذى اعتبرنا فيه التطور يمثل ظاهرة خاصة لحالة هذا العصر، ومن ثم محاولة توجيهه ليقوم بمهمة أيديولوجية محددة.

وسيكفينا أن نلقى بنظرة على الواقع الاجتماعى الاقتصادى للدولة العربية الإسلامية لذلك العصر، للكشف عما شجع حركة الانتعاش الفكرى للمذاهب التى ظهرت على الساحة وأدمجها فى سياقه التاريخى؛ إذ إن الفرق الإسلامية المختلفة المعروفة فى هذا العصر والتى تحولت إلى أشكال دينية وثقافية، لم تكن فى الحقيقة سوى تعبير عن حقيقة اجتماعية. ولعل الأمر الذى اختلفوا حوله، وشجع على تلك الأزمة الحادة التى عصفت بالمجتمع العربى الإسلامى لم يكن إلا على إدارة الدولة.

وفى هذا الخصوص علينا أن نلاحظ أن الفصل الرئيسى فى هذه الفرق المعروفة تحت مسميات دينية وهو "أهل السنة والجماعة" لم يكن يرغب فى إعادة التوازن للمجتمع؛ فقد كان يمثل الأرستقراطية التى تملك سلطة مطلقة باسم الإسلام، ولم يتوقف عن إعطاء المشروعية للسلطة القائمة بربطها بالدولة التى أسسها النبى وخلفائه من بعده. كان السبب هنا هو اشتراك الفصيل السابق فى فلسفة سياسية شابتها الثيوقراطية، إضافة إلى ضعفه على تشجيع التفاعل الثقافى. ولعل هذا الفشل هو الذى يفسر الضعف العضوى الذى تمثل فى دولة خاضعة لاقتصاد زراعى - تجارى متداخل، سمة علاقات إنتاجه الأساسية : الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعى، متمثلاً كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكماً مطلقاً باسم الإسلام"^(١). ومن جانب آخر، وصل عدد جنود الجيش العباسى إلى خمسين ألف رجلاً، معظمهم من أعراق مختلفة (فرس، وأتراك ومماليك ... إلخ)، وكان الحفاظ على مثل هذا الجيش يكلف وحده نصف موارد الدولة. ولم تستطع الدولة أن تتجاوز هذا العبء الثقيل الذى قادها لفرص ضرائب باهظة جلبت تذمر الناس غير القادرين على الدفع من جهة، مع وجود جنود كانت رواتبهم تتأخر غالباً من جهة أخرى. "من أجل هذا، وبشكل مبكر، كان ينبغى مواجهة هذا الأمر بإعادة صياغة نظام دفع الرواتب، وذلك بتعميم وتحويل نظام

(١) حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ج ٢، ط ٥، الفارابى، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣ .

الإقطاع لى يتيح للعسكر التوجه مباشرة للحصول على رواتبهم من المنبع، بجباية الضريبة المفروضة على قرية ما أو مقاطعة ما ..^(١). فى هذا الوقت شكّلت طبقة وسطى من التجار، والحرفيين، وكبار الموظفين، وكبار مالكي الأراضى، وأصبحت تمثل ثقل أساسى فى البانوراما الاجتماعية للعصر. وعلى الرغم من أنه كان يحدث لها فى الغالب مواجهة الطبقة الحاكمة والجيش، فإنها كانت تعد امتداداً واقعياً لمصالح الدولة. وفى نهاية السلم الاجتماعى كان ثمة فئات شعبية عريضة غير مندمجة. ولم يكن لهذه الفئات أى دور فى جهاز الدولة، كانت تعيش بالقرى أو على أطراف التجمعات الحضرية الضخمة. ولأنها كانت مكونة بشكل أساسى من المهمشين والعاطلين عن العمل، كانت هذه الفئات "هى مصدر المشتبه بهم المعروفون خصوصاً تحت اسم : 'العياريون'^(٢) ، وبالفعل تصارعت كل الأحزاب على هذه الفئات لضمها لصفوفها. وهو الشئ نفسه الذى أجبر هذه الأحزاب على تعديل برامجها بالصورة التى تكسب تعاطف هذه الفئات المحرومة من العدل الاجتماعى. وغالباً ما كان يكفى أن تواجه إحدى الفرق للنظام الحاكم لى تصطف الفئات الشعبية إلى جانبها : وهو ما يعنى أن الاستغلال الذى خضعت له هذه الفئات لم يكن محتملاً. وعندما كانت تمارس الدولة سلطتها الاقتصادية والسياسية لم تكن تتوقف عن إنهاك هذه القوى الاجتماعية

(١) ARKOUN (M.), MISKAWAYH, OP.CIT., PP. 162 - 163.

(٢) حسين مروة، النزعات المادية ... مرجع سابق، ص ١٤ .

(الفلاحون، والعمال الزراعيين) بالعمل المضنى والضرائب التى خضعوا لها. من هنا عملت هذه السلطات على منع نمو هذه الطبقة الاجتماعية، ووقف دينامياتها، ودفعها بشكل نهائى إلى ترك العمل فى الأرض مفضلة النزوح أو البطالة. وعقب تطور التجارة فى العصر العباسى الأول تدخل عنصر آخر للمشاركة فى العملية الزراعية، وهو استثمار الفائض التجارى فى زراعة الأرض، وكانت النتيجة هى تخصيص الأرض لكبار ملاك الأراضى والإفقار المدقع للفئات الشعبية. ومما فاقم هذه الوضعية خطورة أن غالبية الأراضى قد سُجِلت فى الوثائق الرسمية للضرائب باسم كُتّاب الدولة، وهى الحيلة التى لجأ إليها ملاكها لكى يتفادوا المعاملة السيئة لموظفى الضرائب من جهة والمبالغ المُبالغ فيها من جهة أخرى. وقد أدى هذا - طوعاً أو كرهاً - إلى تحويل ملكيات هذه الأراضى إلى أيدي الماسكين بزمام السلطة، وإجبار المالكين الأصليين على أن يصبحوا مجرد مزارعين كادحين أو دفعهم إلى الهجرة والنزوح إلى أعمال أخرى لكسب ضرورات العيش، وبدأت العلاقات الإقطاعية فى التحلل والتخلف الإنتاجى بنفس الأسباب التى كانت سبباً نجاحها وتوطيدها. فى الوقت نفسه - وكسمة عامة للنظام الإقطاعى الحاكم - نُظِرَ إلى كبار التجار مثملاً نُظِرَ إلى صغارهم باعتبارهم جزءاً من الفئات الشعبية العامة، وهى نظرة الارستقراطية الإقطاعية الحاكمة، على الرغم من أن الدور الاقتصادى الذى كانوا يلعبونه (خصوصاً أن نظام الإنتاج السائد كن مزيجاً من الزراعة والتجارة فى لوقت نفسه).

وبالرغم من الفاعلية العملية لفئة كبار التجار فى النشاط السياسى، بفضل الإمكانيات المادية التى كانت تتيح لهم التأثير حتى فى إجراءات الحكام من مختلف الدرجات. من هنا كان يحدث التناقض غالباً بين الأرستقراطية الإقطاعية وكبار التجار، ولكنه لم يخرج عن كونه تناقضاً بين فئتين من طبقة واحدة، هى الطبقة المسيطرة اقتصادياً، التى تتناقض مصالحها، ككل، مع مصالح جماهير الفلاحين وسائر كادحى الريف وصغار الحرفيين وصغار التجار^(١). كان يعنى هذا أن حيوية شباب الإقطاعية الرومانية والساسانية التى كانت تعاني من الانحدار والتناقض الحاد مع قوى الإنتاج البشرية (العبيد والأحرار معا) قد تجددت بدخول الدولة الإسلامية كطرف مباشر فى عملية الإنتاج الزراعى، مما دفع بتخطى الأزمة^(٢).

وعمل كل فصيل على أن يعطى لأفكاره أشكال جديدة من المشروعية الدينية والثقافية والتاريخية: بحيث تمت صياغة هذه الأشكال بطريقة تجعل كل طرف يضمن لحسابه الخاص ولاء وتحالف العامة، مع الحفاظ فى الوقت نفسه وبطريقة أكيدة على مصالحه. وقد تم هذا بإعداد برنامج جسد جناحه الدينى فرقة دينية من أجل الدفاع عن قضية الفصيل، وجناحه السياسى أعد فى شكل مشروع للدولة (تابعة للخلافة أو مستقلة عنها)، بينما يتم التعبير عن الشق الثقافى بالإنتاج الأدبى، والشعرى،

(١) أنظر المرجع السابق، ص ١٣ .

(٢) د. مصطفى الشار، نظرية العلم عند أرسطو، ج ١، القاهرة ١٩٨٦، ص ٢١٤ .

والفلسفى والعلمى. حتى العلوم التى جاءت من الأصقاع البعيدة ثم استثمارها لخدمة القضايا المحلية سياسياً.

ويجدر ملاحظة أن ثمة قاسماً مشتركاً يربط بين الفلاسفة الذين تعرضنا لهم فى دراستنا تلك، ألا وهو عدم انتمائهم إلى النزعة الأرسطية؛ إذ الملاحظ أن فكرة التطور تغيب عن الفلاسفة الأرسطيين. ويمكننا بهذا الخصوص أن نذكر أسماء مثل : ابن سينا (٩٨٠ م - ١٠٣٧ م)، والكندى (٧٩٦ م - ٨٧٣ م) والفارابى (٨٧٢ م - ٩٥٠ م). ولعل السبب فى اختفاء الفكرة لديهم يعود إلى تأكيد أرسطو على مبدأ غائية الطبيعة بالشكل الذى لا يجعل الطبيعة تقوم بعمل ما، بلا جدوى، ولكن من أجل غاية ما^(١)؛ مما يحمل على القول إن وظيفة العضو هى التى تحدده وليس العكس.

أقامت هذه الأطروحة فجوة لا يمكن اجتيازها بين أرسطو والتطور، وقادته إلى تبنى مفهوم يقر بالثباتية *fixisme*، أى ثبات الموجودات على النحو الذى خلقت عليه. من جانب آخر حاولت كل فلسفة مما عالجتها أن تخضع الخصائص المتعلقة بتحولات التطور إلى ما يخدم مصالحها. فإخوان الصفا - على سبيل المثال - راهنوا فى التطور على فكرتى التغير والاختلاف، بينما عاش مسكويه فيها خبرة اعتناقه الإسلام بعد أن كان زرادشتياً، تغيره هذا قاده إلى تجذير فكرة التطور التى ورثها

(١) المرجع السابق، ص ٢١٥ .

عن إخوان الصفا، بحيث جعل منها فرصة للاعتراض على لا أخلاقية الأرستقراطية الحاكمة من جهة، والإعلان عن مجيء نظام البوهيين من جهة أخرى.

أما فيما تعلق بالبيروني الجيولوجي والفلكي الذي كان يعنى تماماً طبيعة الكون التطورية والتحولات المختلفة التي عرفتتها الأرض، بالإضافة إلى معرفته العميقة بالتراث الهندي الذي اعتبره قيمة عظيمة لعلاج الواقع المتأزم، ولعل هذا ما دفعه لكي يدرس بجدية فكرة الصراع بين الخير والشر، باحثاً من خلال هذا عن إفادة لمجتمعه ونفسه وأقرانه.

وفيما يخص ابن خلدون نلاحظ أنه استنبط تطوريته بداية من السياق العام لفلسفته؛ حيث كان يفهم التطور بمعنى التغير والانتقال، وذلك لكي يعطى مشروعية ما لتنقلاته المتعددة بين القصور المختلفة. وعلى الرغم من ذلك فهو يكاد يكون الأوحـد الذي اهتم بفكرة التغير والتبدل، مما جعل من تطوريته مفهوماً متفائلاً يعمل على مواجهة إخفاقاته الفردية، إضافة للإخفاق الوطني، وكأنه كان يأمل من خلال ذلك استعجال النهضة المأمولة.

ثمة سمة أخرى تميز الفلسفات الأربعة، ألا وهي عدم الاستقرار المقترن بالافتتاح على الغير وتوسيع مجال المعارف. تلك كانت حالة إخوان الصفا على سبيل المثال عندما انفتحوا بشكل إيجابي على المنتجات الثقافية للشعوب الأخرى، وذهبوا حتى لتمثل هذه الثقافات وإدماجها لفكرهم. ويمكن أن يُقال الشيء نفسه عن مسكويه الذي لم يتوقف عن

التنقل بين القصور والبلدان. إضافة إلى تمثله للغالبية العظمى من معارف عصره، إلا أن الذى يبرز بصورة ناصعة هذه الخصائص هو بلا شك ابن خلدون وهو مثلهم جميعاً، كان يُظهر قدراً كبيراً من التسامح، والتعامل مع المخالف، مما يفسر لديه ولدى الآخرين إخلاصهم لأفكار التطور.

وإذا دققنا النظر، سوف نلاحظ أن أفكار التطور فى الفكر العربى الإسلامى لم تتوقف على الدوام عن النمو والتطور؛ لأنه إذا ما كان التطور - كما يفهمه إخوان الصفا - ذا طبيعة كوسمولوجية ويمر عبر نظام منطقي كوني لكل الكائنات الموجودة، فإنه ليس كذلك عند مسكويه الذى يرى التطور ذى طبيعة عقلية (أى يحكمه العقل الإلهي) بطريقة تجعل الكائنات توجد مصنفة بشكل صارم فى أفاق تتواصل فيما بينها. وعلى النقيض، فمع البيرونى، وبسبب طبيعة اهتماماته العلمية الخاصة بالطبيعة نجد التطور لديه مصحوبا بنزعة طبيعية. أما لدى ابن خلدون فبسبب طبيعة أنشطته العلمية الموجهة نحو الدراسات التاريخية والاجتماعية؛ فهو من جانبه يخص التطور بمفهوم تاريخي/اجتماعي، وهو ما يبرزه عن طريق مقولة "التحول" *la metamorphose* . وأيضاً، ينبغى الإشارة إلى أنه على الرغم من المناحى الإنسانية التى كانوا يمثلونها، فإن هذا لم يمنعهم من تأسيس التطور على قاعدة دينية، وخلق كل شئ بالعقيدة الدينية. وهكذا لن يدهشنا أن الملائكة كانت تمثل أعلى نقطة على سلم التطور. ويمكن أن نجد نفس الطابع الدينى ظاهراً لدى مسكويه فى شكل معونة إلهية توجهه مسيرة التطور، حتى ولو أن المادة

- حسبما يرى - مستمرة في التصرف في الطبيعة حتى حدود الأفق الإنساني. وهذا الفعل المادى أيضاً لا يمكن أن يكون بدون تفويض إلهي. ويتلخص كل الاختلاف في تغير شكل التدخل الإلهي - فهو غير مباشر وبيولوجي من جهة الأفق الإنساني، ومباشر عقلي فيما بعد ذلك. ويعنى هذا أنه ليس هناك نقطة بيولوجية تجمع فيما بين الإنسان والملائكة، وأن ترقى الإنسان لمرتبة الملائكة لا يمكن أن يحدث إلا بتوسط العقل. أما لدى البيروني فالمرجعية مختلفة ؛ إذ نجدها في الأصول الهندية. أنه مع ابن خلدون، سنجد أن الصلة بين الممارسة العملية والعقيدة الدينية قد تراجعت نسبياً. مع ذلك لم يصل هذا إلى الحد الذي يستبعد فيه الغائية الإلهية؛ لأن هذه الصلة بين علم العصر والدين كانت هي سمة العقلية العربية لهذا العصر. فبالفعل وخلال سنوات عديدة كان هدف العلم هو إثبات وجود الله ووحدانيته. من هنا ففكرة التطور لم تستطع الهروب من ذلك السياق، وتلك التقسيمة، خاصة وأن فكرة وحدة الوجود **pantheisme** ذات الأصل الصوفي كان لها تأثير كبير على المتمسكين بالتطور.

سنحاول أخيراً تبرير دوافع مثل هذه الدراسة، خاصة وأن هذا النوع من الدراسات في أيامنا تلك أضحت فرصة لإعادة إحياء النزعات العرقية التي تعكس بعض أشكال التطرف، مما يدفع من خلال هذه الدراسة إلى التساؤل حول ما يمكن أن يتبادر للذهن من خلال مثل هذه الدراسات من قبيل :

١ - كأنها محاولة لتصنع إجابات على مشكلات عصرنا، مع إعطاء ظهورنا للعصر الذي نعيشه مجترين لعصور مزدهرة قد انتهت.

٢ - تغذية موقف شوفيني، وذلك بجعل علماء المسلمين القدامى رواد كل نزعة علمية فى العالم.

٣ - محاباة وإعادة فكرة تعمل على تجميل الماضى بغرض مد يد العون لفرضية العودة الكاملة للإسلام كحل لكل شرور العصر.

تنطلق كل هذه الأسباب - كما نرى - من مسلمة غير مشكوك فيها ولا يمكن نقدها عند البعض وهى النزعة العرقية التى تستبعد كل فكرة تتحدث عن إنسانية كونية ومرتالية عن كل انتماء زمنى أو عرقى ... إلخ.

مما لاشك فيه إذن، أننا نقوم بمقاربة الدراسات الإسلامية بطريقة مختلفة عندما نتعامل معها على النحو التالى :

١ - كمحاولة تهدف إلى إعادة بناء وفهم التوافق الفعلى لأفكار علماء المسلمين فى ضوء عصرهم لكى نوضح الرهانات الخاصة بطبقاتهم الاجتماعية فى ذلك الحين، ومدى تعبير واستغلال الأبستيمى فى أدوار أيديولوجية مختلفة تبرز طموحات وأهداف الحركات الاجتماعية المختلفة فى هذا العصر.

٢ - إنها أيضا محاولة لتقييم الإسهام الثقافى لهؤلاء العلماء بالنسبة لعصورهم وعصرنا إذا ما كان هذا جائزاً، وبالتالي لا نُحمل ما قالوه أكثر مما يحتمل، ولا نقوم بلى عنق الحقيقة لتناسبنا، عن طريق التأويلات والتحميلات التى ليس لها علاقة بمجمل ما تم إنجازه،

مطابقا لشروط عصره وفى سياق خبرة محددة. ولعل مثل هذه الدراسات استخدمها البعض كمجرد تمهيد وإعداد للأرض لاستقبال بعض الأفكار الجديدة التى تنتمى للحدث، عندما يجعلون أصل هذه الأفكار الجديدة ليس غريبا عن التراث، وأن أصولها نمت وترعرعت فى تراثهم من قبل علمائهم القدامى الذين يصبحون روادا لهذه الأفكار، وليس علماء الغرب، مما يسهل من مسألة قبولها وتبنيها فى واقعهم الجديد، ولعل هذا نفسه ما قام به جمال، ابن الأفغانى وإسماعيل مظهر وحسين حسين وبشكل جزئى شبلى شميل وسلامة موسى، عندما دعوا جميعاً لنظرية داروين التطورية فى مجتمعاتهم باعتبارها تمثل علم العصر ومنهجيته، وبالتالى ضرورة تبنيها والأخذ بها، ملمحين إلى أن أصل النظرية ليس بغريب عن تراث مجتمعاتهم فشذرات النظرية موجودة لدى علماء المسلمين الأوائل، وبالتالى يزيلون من أمامها العراقيل التى تمنع مواطنيهم من تقبلها، بل وتبنيها.

المواقف الفلسفية الأربعة

إخوان الصفا	مسكويه	البيروني	أبن خلدون
الميلاد بين القرن الأول والرابع الهجري في العراق .	ولد في ٣٢٥ هجرية في مدينة السراي (طهران الحالية) وتوفي في ١٠٣٠ في مدينة أصفهان .	ولد في ٣٦٢ هـ في القاهرة في ٨٠٨	ولد بتونس في ٧٣٠ هـ ، وتوفي في
المعارف	موسوعية	موسوعية	موسوعية
الأسفار	العراق ، إيران والجزيرة العربية .	إيران ، الهند ، الأناضول ، وخرارزم ، الجزيرة العربية .	الأندلس ، وشمال أفريقيا ، مصر ، الشام ، والجزيرة العربية .

الوظائف الرسمية	وصل بعض الإخوان إلى وظيفة القضاء .	مستول عن مكتبة ابن العميد ، وطبيباً ، وأستاذاً في الأخلاق .	أستاذ بجميع علوم خوارزم سنة ١٠١٠م ومستشاراً لعديد من الأمراء .	عديد من الوظائف الرسمية ومنها مهام دبلوماسيه ، ووزير أو قاضياً عديد من المرات في مصر .
اللغات	العربية والفارسية واليونانية	العربية والفارسية	العربية والفارسية والسريانية والهندية والخوارزمية والسسكريتية	العربية

مصادر الدراسة ومراجعها

أولاً - المصادر :

- ١ - ابن خلدون، المقدمة، طبعة لجنة البيان العربى، ج١، ط٢، القاهرة، ١٩٦٢، وطبعة دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، وطبعة دار الشعب، القاهرة.
- ٢ - ابن مسكويه، الفوز الأصغر، طبعة ١٣١٩، بيروت.
- ٣ - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، بيروت، ١٩٦١ .
- ٤ - إخوان الصفا، الرسائل، طبعة دار صادر، بيروت، ١٩٥٧ .
- ٥ - البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرزولة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، الهند، ١٩٥٨ .
- ٦ - القرآن الكريم.
- ٧ - داروين (شارل)، أصل الأنواع، ترجمة : إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت / بغداد.

ثانياً - المراجع :

- ١ - الأهوانى (د. أحمد فؤاد)، فجر الفلسفة اليونانية، القاهرة، سنة ١٩٥٤ .
- ٢ - الجابرى (د. محمد عابد)، نحن والتراث، ط٢، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٢ .
- ٣ - الشحات (على أحمد)، أبو الريحان البيرونى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨ .
- ٤ - العبد (د. عبد اللطيف محمد)، الإنسان فى فكر إخوان الصفا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦ .
- ٥ - الطويل (د. توفيق)، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط٣، القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٦ .
- ٦ - النشار (د. مصطفى)، نظرية العلم الأرسطية، ط١، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٦ .
- ٧ - باشميل (أحمد)، الإسلام ونظرية التطور، مكة، ١٩٦٤ .
- ٨ - دى بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة أبو ريدة، القاهرة، ١٩٣٨ .
- ٩ - جوهرى (د. طنطاوى)، الجواهر فى تفسير القرآن، مصر، ١٣٤٦هـ.

- ١٠ - عزت (د. عبد العزيز)، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، الطبعة الأولى، ١٩٤٦
- ١١ - عيش (د. عثمان عبد المنعم)، فلسفة الأخلاق عند ابن مسكويه، القاهرة، الأزهر، ١٩٧٦ .
- ١٢ - غالب (د. مصطفى)، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، سوريا، ١٩٥٣ .
- ١٣ - مطر (د. أميرة حلمي)، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، ١٩٦٨ .
- ١٤ - مروة (د. حسين)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جزاءان، الطبعة الخامسة، الفارابي، بيروت.
- ١٥ - هيك (أرنست)، فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء، ترجمة حسن حسين، مصر، ١٩٢٤ .
- ١٦ - لابيكا (جورج)، الدين والسياسة عند ابن خلدون، ترجمة / موسى وهبي وشوقي الدويهي، ط١، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٠ .
- ١٧ - وافى (د. على عبد الواحد)، عبقریات ابن خلدون، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٣ .

ثالثاً - مراجع بلغات أجنبية :

1 - ARISTOTLE, De Plantis, Trans.by E.S.Forster, Editor ship of W.D.Ross, Vol.vi, opuscula , Oxford. At the clarendon press, 1961.

2 - ARKOUN (MOHAMMED), L'Humanisme arabe au iv / x, Siecle MISKAWHAH : philosophe et historien, 2 eme, edition, j.vrin, Paris, 1982.

3 - ENGLES (F.), Dialectique de la nature, traduit de l'allemand par Emile Bottigelli, eds. Sociales, 1977.

4 - IVANOW, ISMAILIA Literature, Tehiran, 1963.

5 - WILCZYNSKI, sur le Darwinisme presum d' Alberuni, PUBLICATION DE L'UNIVERSITE LIBANAISE, Beyrouth, 1958.

دوائر معارف ومعاجم :

Robert 2, le Robert, Paris, 1982.

- دائرة المعارف الإسلامية، مصر، ١٩٣٤ .
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط١، مصر، ١٩٣٤ .
- لاروس، المعجم العربى الحديث، باريس، ١٩٧٣ .
- محمد فريد وجدى، دائرة معارف القرن العشرين، مصر، مكتبة الواعظ، ١٩١٨ .
- ياقوت، معاجم الأدباء، طبعة مرغليوث، ج ٢، ١٩٢٦ .

دوريات :

- مجلة المقتطف، ديسمبر ١٨٨٥، ج ٣
- مجلة شئون عربية، عدد ٣ .

المؤلف فى سطور :

مجدى عبد الحافظ

- أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان .
- حاصل على الدكتوراه فى العلوم الإنسانية (فلسفة معاصرة) من جامعة باريس ١٠ ، نانثير بفرنسا سنة ١٩٩١ .
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا للجامعة DESU من جامعة باريس ٨ ، سان دينى ١٩٨٧ .
- حاصل على دبلوم الدراسات المتعمقة DEA فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤ - السوربون ١٩٨١ .
- حصل على دبلوم الجامعة المرحلة الثالثة فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤ - السوربون ١٩٨١ .
- عمل مدرساً بجامعة باريس ٤ - السوربون قبل أن يعمل بجامعة حلوان ، وهو أستاذ زائر بجامعة إميان بفرنسا .
- له العديد من المقالات والبحوث والدراسات والكتب فى مجال الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر العربى والتاريخ .

المتريمة فى سطور :

هذى كشرود

دكتوراه الدولة فى علم النفس الإكلينيكي ، وتعمل مدرسة
بالمدرسة العليا للمعلمين E.NS بجامعة الجزائر .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

- ١- اللغة العليا
- ٢- الوثنية والإسلام (ط١)
- ٣- التراث المسروق
- ٤- كيف تتم كتابة السيناريو
- ٥- ثريا فى غيبوبة
- ٦- اتجاهات البحث اللسانى
- ٧- العلوم الإنسانية والفلسفة
- ٨- مشعلو الحرائق
- ٩- التغيرات البيئية
- ١٠- خطاب الحكاية
- ١١- مختارات شعرية
- ١٢- طريق الحرير
- ١٣- ديانة الساميين
- ١٤- التحليل النفسى للأدب
- ١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥
- ١٦- أثنية السوداء (ج١)
- ١٧- مختارات شعرية
- ١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية
- ١٩- الأعمال الشعرية الكاملة
- ٢٠- قصة العلم
- ٢١- خوخة وألف خوخة وقصص أخرى
- ٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين
- ٢٣- تجلى الجميل
- ٢٤- ظلال المستقبل
- ٢٥- مثنوى (٦ أجزاء)
- ٢٦- بين مصر العالم
- ٢٧- التنوع البشرى الخلاق
- ٢٨- رسالة فى التسامح
- ٢٩- الموت والوجود
- ٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)
- ٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى
- ٣٢- الانقراض
- ٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية
- ٣٤- الرواية العربية
- ٣٥- الأسطورة والحداث
- ٣٦- نظريات السرد الحديثة
- أحمد درويش
- أحمد فؤاد بلبع
- شوقى جلال
- أحمد الحضرى
- محمد علاء الدين منصور
- سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
- يوسف الأنطكى
- مصطفى ماهر
- محمود محمد عاشور
- محمد معتمد عبد الجليل الأزى وعمر حلى
- هناء عبد الفتاح
- أحمد محمود
- عبد الوهاب علوب
- حسن المولى
- أشرف رفيق عفيفى
- يشارف: لمد عثمان
- محمد مصطفى بدوى
- طلعت شاهين
- نعيم عطية
- يمنى طريف الخولى وبدوى عبد الفتاح
- ماجدة الغنائى
- سيد أحمد على الناصرى
- سعيد توفيق
- بكر عباس
- إبراهيم الدسوقى شتا
- أحمد محمد حسين فيكل
- بإشراف: جابر عصفور
- منى أبو سنة
- بدر النيب
- أحمد فؤاد بلبع
- عبد الستار الطوبجى وعبد الوهاب طرب
- مصطفى إبراهيم فهمى
- أحمد فؤاد بلبع
- حمزة إبراهيم المنيف
- خليل كلفت
- حياة جاسم محمد
- جون كوين
- ك. مادهو بانىكار
- جورج جيمس
- إنجا كاريتنيكوفا
- إسماعيل فصيح
- ميلكا إقيتش
- لوسيان غولدمان
- ماكس فريش
- أنثرو. س. جوى
- جيرار جينيت
- فيسوافا شيمبورسكا
- ديليد براونستون وأيرين فرانك
- روبرتسن سميث
- جان بيلمان فويل
- إنوارد لوسى سميث
- مارتن برنال
- فيليب لاركين
- مختارات
- جورج سفيريس
- ج. ج. كراوثر
- مسد بهرنجى
- جون أنتيس
- هانز جيورج جادامر
- باتريك بارندر
- مولانا جلال الدين الرومى
- محمد حسين هيكل
- مجموعة من المؤلفين
- جون لوك
- جيمس ب. كارس
- ك. مادهو بانىكار
- جان سوفاجيه - كلود كاين
- ديليد روب
- أ. ج. هويكنز
- روجر ألن
- بول ب. ديكسون
- والاس مارتن

٣٧-	راحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الدجاج	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنهامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزئوج	أوكتايفر باث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أسياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المفقود	روبرت دينيا وچون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عيد النعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا توما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلدان	ه . ت . نوريس	عيد الوهاب طوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد براءة ومعثانى اليلود ويوسف الأتلى
٥١-	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بيانوبيا وخ . م . بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التذمى	ب. نوليس وس . بوجيفيتز وينجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . أنتجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على كى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيات	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	الحبرية (مسرحية)	كارلوس مونيث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الفتى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عيد النعم مجاهد
٦٤-	بتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	بتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عيد الطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فوتانو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا المعجوز وقصص أخرى	فالتن راسبيوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	لغلم الإنسانى فى قبال القرن العشرين	عيد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد نهى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج وولريجث	عيد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى المعجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	ج . ب . تومكينز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيميتوفا	حسن بيومى

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أنثريه موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لانكان وأغواء التطيل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة - النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسپنسكى	سعيد القاننى وناصر حلاوى
٨٠-	پوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر پوشكين	مكارم القمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بثدكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أوتامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (ج١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
٨٥-	مقصود العلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صانقى	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العتاني
٨٨-	الابتلاء بالتقريب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جينز	أحمد زايد ومحمد محبى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وأخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	التياب يضمّن المسرح الإسباني امعاصر	كارلوس ميغيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فينرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب طوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحية	سمويل بيكيت	فوزية المشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بوينو بايخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زينقات واردة وقصص أخرى	نخبة	إنوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روينسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مسألة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليت	رشيد بحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آيا (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعور
١٠٧-	سيرة الفنان فى الشعر الأمريكى اللغنى المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم النامى	حسنه بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	رهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

- ١١٣- راية التمرد سادى پلانت
- ١١٤- مسرحيتا حصاد كهنجى وسكان المستنقع وول شونىكا
- ١١٥- غرفة تخفى المرء وحده فرچينيا وولف
- ١١٦- امرأة مختلفة (نورية شفيق) سينثيا نلسون
- ١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام لىلى أحمد
- ١١٨- النهضة النسائية فى مصر يث بارون
- ١١٩- النساء والنساء والرجال فى التاريخ الإسلامى أميرة الأزهرى سنبل
- ١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط لىلى أبو لغد
- ١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
- ١٢٢- نظام العميدة القديم والنموذج المثالى للإنسان جوزيف فوجت
- ١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية أنيتل الكسندرو فنانولينا
- ١٢٤- الفجر الكائن: أرواح الرأسمالية العالمية جون جراى
- ١٢٥- التحليل الموسيقى سينرك ثورپ دىلى
- ١٢٦- فعل القراءة فولفانج إيسر
- ١٢٧- إرهاب (مسرحية) صفاء فتحى
- ١٢٨- الأدب المقارن سوزان ياسنيت
- ١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا لولويس أسيس جاروته
- ١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندرفرانك
- ١٣١- مصر القديمة: أثرى التاريخ الجشاعى مجموعة من المؤلفين
- ١٣٢- ثقافة العولة مايك فينرستون
- ١٣٣- الخوف من المرايا (رواية) طارق على
- ١٣٤- تشريح حضارة بارى ج. كيمپ
- ١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
- ١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كوني
- ١٣٧- مذكرات ضابط فى الصلة الفرنسية على مصر جوزيف مارى مواريه
- ١٣٨- عالم التلفزيون بين الجمال والعنف أندريه جلوكسمان
- ١٣٩- باريسفيل (مسرحية) ريتشارد فاچنر
- ١٤٠- حيث تلقى الأثوار هيريت ميسن
- ١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
- ١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
- ١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديرك لايدر
- ١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) كارلو جولونى
- ١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) كارلوس فوينتس
- ١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) ميچيل دى ليس
- ١٤٧- مسرحيتان تانكريد دورست
- ١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية إنريكي أندرسون إمبرت
- ١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس عاطف فضول
- ١٥٠- التجربة الإغريقية رويرت ج. ليتمان
- أحمد حسان
- نسليم مجلى
- سمية رمضان
- نهاد أحمد سالم
- منى إبراهيم وهالة كمال
- ليس النقاش
- بإشراف: روف عياف
- مجموعة من المترجمين
- محمد الجندى وإيزابيل كمال
- منيرة كروان
- أنور محمد إبراهيم
- أحمد فؤاد بليغ
- سمحة الخولى
- عبد الوهاب طوب
- بشير السباعى
- أميرة حسن نويرة
- محمد أبو العطا وآخرون
- شوقى جلال
- لويس بقطر
- عبد الوهاب طوب
- طلعت الشايب
- أحمد محمود
- ماهر شفيق فريد
- سحر توفيق
- كاميليا صبحى
- رجيه سمعان عبد المسيح
- مصطفى ماهر
- أمل الجبورى
- نعم عطية
- حسن بيومى
- عدلى السمرى
- سلامة محمد سليمان
- أحمد حسان
- على عبدالرؤف البمبى
- عبدالغفار مكافى
- على إبراهيم منولى
- أسامة إسبر
- منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٢-	عدالة الهنود، وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطاطبي
١٥٣-	غرام الفراغة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى آنيال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمساني
١٥٧-	خسرو وشيرين	النفطاسى الكتجوى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٩-	الأيدولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومي
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسباني	اليفاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسوي	صلاح عبدالعزیز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جوردون مارشال	باشراف: محمد الجوهري
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوثير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسييفا	سهير المصادقة
١٦٦-	العلاقات بين المثبتين والعلميين في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	في عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دلبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرائك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطاطبي
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نمو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	الثقافة الأمريكية من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوة (شعر)	و.ب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	جان كوكو على شاشة السينما	رينيه جياسون	فتحي العشرى
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إبنهورفر	دسوقي سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علق
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألفين كرتان	بدر الديب

سعيد الفانسي	بول دي مان	السيرويسه مقالات في بلاغة النقد المعاصر	١٨٩-
محسن سيد فرجاني	كونفوشيوس	مهاورات كونفوشيوس	١٩٠-
مصطفى حجازي السيد	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	الكلام وأسماول وقصص أخرى	١٩١-
محمود علاوي	زين العابدين الراعي	سياحت نامه إبراهيم بك (ج١)	١٩٢-
محمد عبد الواحد محمد	بيتر أبراهامز	عامل المنجم (رواية)	١٩٣-
ماهر شفيق فريد	مجموعة من النقاد	مختارات من النقد المتجول-أمريكي الحديث	١٩٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	شتاء ٨٤ (رواية)	١٩٥-
أشرف الصباغ	فالتين راسبوتين	المهلة الأخيرة (رواية)	١٩٦-
جلال السعيد الحفناوي	شمس العلماء شيلي النعماني	سيرة الفاروق	١٩٧-
إبراهيم سلامة إبراهيم	إيوان إمري وآخرون	الاتصال الجماهيري	١٩٨-
جمال أحمد الزماي وأحمد عبد الطيف حماد	يعقوب لاندان	تاريخ يهود مصر في الفترة المشانبة	١٩٩-
فخرى لبيب	چيرمي سيبروك	محميا التتمية القارئة والبدائل	٢٠٠-
أحمد الأنصاري	جوزايا رويس	الجانب البيني للفلسفة	٢٠١-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ريليك	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	٢٠٢-
جلال السعيد الحفناوي	الطاف حسين حالي	الشعر والشاعرية	٢٠٣-
أحمد هويدى	زلمان شانار	تاريخ نقد العهد القديم	٢٠٤-
أحمد مستجير	لويجي لوقا كافاللي- سفورزا	البيئات والشعوب واللغات	٢٠٥-
على يوسف على	چيمس جلايك	الهيوالية تصنع طمأ جديداً	٢٠٦-
محمد أبو الصطا	رامون خوتاستشير	ليل أفريقي (رواية)	٢٠٧-
محمد أحمد صالح	دان أوريان	شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	٢٠٨-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	ألسرد والمسرح	٢٠٩-
يوسف عبد الفتاح فرج	سنائي الغزنوي	مثنويات حكيم سنائي (شعر)	٢١٠-
محمود حمدي عبد الفتى	جوناثان كلر	فريبنان دوسومير	٢١١-
يوسف عبد الفتاح فرج	مرزيان بن رستم بن شروين	قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان	٢١٢-
سيد أحمد على الناصري	ريمون فلاكور	مصر منذ فوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	٢١٣-
محمد محيي الدين	أنتوني جينينز	قواعد جديدة للنهج في علم الاجتماع	٢١٤-
محمود علاوي	زين العابدين الراعي	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	٢١٥-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	جوانب أخرى من حياتهم	٢١٦-
نادية البنهاوي	صمويل بيكييت وهارولد بينتر	مسرحيتان طليعتان	٢١٧-
على إبراهيم منولى	خوليو كورتاثان	لعبة الحيلة (رواية)	٢١٨-
طلعت الشايب	كانزو إيشجورو	بقايا اليوم (رواية)	٢١٩-
على يوسف على	باري پاركر	الهيوالية في الكون	٢٢٠-
رفعت سلام	جريجورى جوزدانس	شعرية كفافى	٢٢١-
نسليم مجنى	روزالد جراي	قوانز كانكا	٢٢٢-
السيد محمد نقادى	يارول فيرايند	العلم في مجتمع حر	٢٢٣-
منى عبد الظاهر إبراهيم	برانكا ماجاس	نمار يوغسلافيا	٢٢٤-
السيد عبد الظاهر السيد	جابريل جارتيا ماركيت	حكاية غريق (رواية)	٢٢٥-
ظاهر محمد على البريرى	ديفيد هريت لورانس	أرض المساء وقصائد أخرى	٢٢٦-

- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر
خوسيه ماريّا ديث بوركي
- ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
چانيت وولف
- ٢٢٩- مازنق البطل الوحيد
نورمان كيجان
- ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر
فرانسواز چاكوب
- ٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)
خايمي سالوم بيدال
- ٢٣٢- ما بعد المعلومات
توم ستونير
- ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي
آرثر ميرمان
- ٢٣٤- الإسلام في السودان
ج. سينسر تريمينجهام
- ٢٣٥- ديوان شمس تبريزي (ج١)
مولانا جلال الدين الرومي
- ٢٣٦- الولاية
ميشيل شويكفيتش
- ٢٣٧- مصر أرض الوادي
روين فينين
- ٢٣٨- العولة والتحرير
تقرير لمنظمة الأكتاد
- ٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي
جيل راماز - رايرخ
- ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار
كاي حافظ
- ٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية)
ج. م. كوتزي
- ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض
وليام إميسون
- ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)
ليفي بروفنسال
- ٢٤٤- الغليان (رواية)
لورا إسكييل
- ٢٤٥- نساء مقاتلات
إليزابيتا آديس وآخرون
- ٢٤٦- مختارات قصصية
جابريل جارشيا ماركيت
- ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والمداخلة في مصر
والتر أرميرست
- ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية)
أنطونيو جالا
- ٢٤٩- لغة التمزق (شعر)
دراجو شتامبيوك
- ٢٥٠- علم اجتماع العلوم
دومنيك فينك
- ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢)
جورون مارشال
- ٢٥٢- رايدات الحركة النسوية المصرية
مارجو بدران
- ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية
ل. ١. سيمينتولا
- ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة
ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون
ديف روينسون وجودي جروفز
- ٢٥٦- أقدم لك: ديكارت
ديف روينسون وكريس جارات
- ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة
وليم كلي رايت
- ٢٥٨- ألفجر
سير أنجوس فريزر
- ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور
نخبة
- ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٣)
جوردون مارشال
- ٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود
زكي نجيب محمود
- ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية)
إدواردو مندوتا
- ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن
چون جريين
- ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة
هوراس وشلي
- السيد عبدالظاهر عبدالله
ماري تيريز عبدالمنيع وخالد حسن
- أمير إبراهيم العمري
مصطفى إبراهيم فهمي
- جمال عبدالرحمن
مصطفى إبراهيم فهمي
- طلعت الشايب
فؤاد محمد عكود
- إبراهيم الدسوقي شتا
أحمد الطيب
- عنايات حسين طلعت
ياسر محمد جادالك وعربي مندولي أحمد
- نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
صلاح محبوب إدريس
- ابتهام عبدالله
هبري محمد حسن
- باشراف: صلاح فضل
نادية جمال الدين محمد
- توفيق على منصور
علي إبراهيم منوفي
- محمد طارق الشرقاوي
عبداللطيف عبدالحليم
- رفعت سلام
ماجدة محسن أباطة
- باشراف: محمد الجوهري
علي بدران
- حسن بيومي
إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
إمام عبد الفتاح إمام
- إمام عبد الفتاح إمام
محمود سيد أحمد
- عبادة كحيلة
فاروجان كازانچيان
- باشراف: محمد الجوهري
إمام عبد الفتاح إمام
- محمد أبو العلا
علي يوسف علي
- لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمعظم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عروكي
٢٦٨-	ديوان شمس تيريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم جيفور بالجريف	هبة محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وليم جيفور بالجريف	هبة محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال
٢٧٢-	الأيديّة الأثرية في مصر	سي. سي. والتز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصل الاجتماعي والثقافي لحركة عربي في مصر	جوان كول	عنان الشهاوي
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكي
٢٧٥-	ت. س. إليت شاعر، ناثان ركبنا سرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمساني
٢٧٧-	الجنينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي
٢٧٨-	البيدات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف. س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨١-	الفريوس الأعلى (رواية)	عبد الطيم شرر	جلال الحفناوي
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس روبيرت	سمير حنا صانق
٢٨٣-	السبل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	علي عبد الرزق الجبلي
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوربيديس	أحمد عثمان
٢٨٥-	رحلة خواجه حسن نظامي الدهلوي	حسن نظامي الدهلوي	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سباحات نامة إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المزاغي	محمود علاوي
٢٨٧-	الثقافة والمولة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البطوطي
٢٨٩-	ديوان منوچهری الدامغانی	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمعظم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	چورچ مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للآداب العربي	روجر آلن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بولو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كاميل وبيل موريز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٢٩٧-	فن النحويين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	استدعاء عبيد في الأدب الإنجليز والفرنسي (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيري وبهاء جاجين وإيزابيل كمال
٣٠١-	استدعاء عبيد في الأدب الإنجليز والفرنسي (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيري و محمد الجندي
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هينتون وجودي جروفلز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣-	أقدم لك: بوذا	چين هوب ويورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليونار	نبيل سعد
٣٠٧-	أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سولين	محمود مكي
٣٠٨-	أقدم لك: علم الوراثة	ستيف چونز ويورن فان لو	ممنوح عبد المنعم
٣٠٩-	أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيللى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠-	أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محى الدين مزيد
٣١١-	مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج. كوانجود	فاطمة إسماعيل
٣١٢-	روح الشعب الأسود	وليم ديبيويس	أسعد حليم
٣١٣-	أمثال فلسطينية (شعر)	خاير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤-	مارسيل بوشامب: الفن كعدم	چانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥-	جرامشى فى العالم العربى	ميشيل برودينز والطاهر لبيب	كاميليا صبرى
٣١٦-	محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧-	بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨-	الاب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩-	صور لريدا	چايترى سيبلاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠-	لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ١)	ليلى برو ثنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢-	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوجين كلينپاور	خالد مقلح حمزة
٣٢٣-	فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤-	اللاعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥-	عالم الآثار (رواية)	فيليب يوسان	كريستين يوسف
٣٢٦-	المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧-	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨-	يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩-	رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيرز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠-	كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شجود	سامى صلاح
٣٣١-	عندما جاء السريدين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢-	شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم متوفى
٣٣٣-	الإسلام من بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤-	لقطات من المستقبل	آرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥-	عصر الثث: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحي العشرى
٣٣٦-	متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧-	فلسفة الولاء	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨-	نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٣)	إلوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠-	اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

حسن حلمي	راينر ماريا ريلكه	قصائد من ولكه (شعر)	٣٤١-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبدالرحمن الجامي	سلامان وأيسال (شعر)	٣٤٢-
سمير عبد ربه	نادين جورديمير	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	٣٤٣-
سمير عبد ربه	بيتر بالانجيو	الموت في الشمس (رواية)	٣٤٤-
يوسف عبد الفتاح فرج	يونه نداتى	الركض خلف الزمن (شعر)	٣٤٥-
جمال الجزيري	رشاد رشدي	سحر مصر	٣٤٦-
بكر الطل	چان كوكتو	الصبيبة الطائشون (رواية)	٣٤٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلي	المتصوفة الأولون في الأدب التركي (ج١)	٣٤٨-
أحمد عمر شاهين	ارثر والدهون وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٣٤٩-
عطية شحاتة	مجموعة من المؤلفين	بانوراما الحياة السياحية	٣٥٠-
أحمد الانصاري	چوزايا رويس	مبادئ المنطق	٣٥١-
نعيم عطية	قسطنطين كفافيس	قصائد من كفافيس	٣٥٢-
علي إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة الهندسية	٣٥٣-
علي إبراهيم منوفى	باسيليو يابون مالدونادو	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية	٣٥٤-
محمود علوى	حجت مرتجى	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	٣٥٥-
بدر الرفاعي	بول سالم	الميراث المر	٣٥٦-
عمر الفاروق عمر	تيموثى افريك وييتز غاندى	مقون هرمس	٣٥٧-
مصطفى حجازى السيد	نخبة	أمثال الهوسا العامية	٣٥٨-
حبيب الشارونى	أفلاطون	محاورة بارمنيدس	٣٥٩-
ليلي الشرييني	أندريه چاكوب ونريلا باركان	أنثروبولوجيا اللغة	٣٦٠-
عاطف معتد وأمال شاوور	آلان جرينجر	التصحر: التهديد والمجابهة	٣٦١-
سيد أحمد فتح الله	هايترش شوبرل	تمليذ يابنبرج (رواية)	٣٦٢-
صبرى محمد حسن	ريتشارد چيبسون	حركات التحرير الأفريقية	٣٦٣-
نجلاء أبو عجاج	إسماعيل سراج الدين	حدائق شكسبير	٣٦٤-
محمد أحمد حمد	شارل بودليير	سام باريس (شعر)	٣٦٥-
مصطفى محمود محمد	كلاريسا بكتولا	نساء يركضن مع الغناب	٣٦٦-
البراق عبدالهادى رضا	مجموعة من المؤلفين	العلم الجبرىء	٣٦٧-
عايد خزندار	چيرالد پرنس	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	٣٦٨-
فوزية العشماوى	فوزية العشماوى	المرأة في أدب نجيب محفوظ	٣٦٩-
فاطمة عبدالله محمود	كلير لا لويت	الفن والحياة في مصر الفرعونية	٣٧٠-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلي	المتصوفة الأولون في الأدب التركي (ج٢)	٣٧١-
وحيد السميدى عبدالحميد	وانغ مينغ	عاش الشباب (رواية)	٣٧٢-
علي إبراهيم منوفى	أومبرتو إيكو	كيف تعد رسالة دكتوراه	٣٧٣-
حمادة إبراهيم	أندريه شديد	اليوم السادس (رواية)	٣٧٤-
خالد أبو اليزيد	ميلان كونديرا	الخلود (رواية)	٣٧٥-
إنوار الغرراط	چان أنوى وآخرون	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	٣٧٦-
محمد علاء الدين منصور	إنوارد براون	تاريخ الأدب في إيران (ج٤)	٣٧٧-
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد إقبال	المسافر (شعر)	٣٧٨-

جمال عبدالرحمن	سنبل باث	٣٧٩- ملك في الصديقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جونثر جراس	٣٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٣٨١- أساسيات اللغة
أحمد محمد نادی	بهاء الدين محمد اسفنديار	٣٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٣٨٣- هدية المجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٣٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزادراد	٣٨٥- مشترى المشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٣٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النحوي
بهاء جاهين	چون دن	٣٨٧- أغنيات رسومات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سمعدى الشيرازى	٣٨٨- مواضع سمعدى الشيرازى (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	٣٩٠- الأرضيات والمدن الكبرى
منى النروبي	مايف بينشى	٣٩١- الحالة اللبكية (رواية)
عبداللطيف عبدالعليم	فروتاندو دي لانجراتجا	٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الخضيري	ننوة لويس ماسينيون	٣٩٣- في قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديفين	٣٩٤- القوى الأربع الأساسية في الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٣٩٥- أيام سياوش (رواية)
محمود علوى	تقى نجارى راد	٣٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتي شين	٣٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٣٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	٣٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممنوح عبد المنعم	زياونين ساربر وآخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممنوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاروت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكينج
عماد حسن بكر	توبور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة الطر والملبس تصنع الناس (روايات)
طلبة خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تمويذة الصي
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان في القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتابه
عنان الشهابى	چوان فوشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار الصعادة
الزواوى بخورة	كارل بوير	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	چينيفر أكرمان	٤١١- همس من الماضي
بإشراف: صلاح فضل	ليلى بروئنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج. ٢، ج. ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	باسكال كازانوفا	٤١٤- الجمهورية العالمية للأدب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بنوى	أ. أ. رتشاردنز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر

- ٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك
٤١٨- سياسات الزمن العاكسة في ممر العشانية جين هاثواي
٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو
٤٢٠- مكرو ميخاس (قصة فلسفية) فولتير
٤٢١- الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى متعددة
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة
٤٢٣- إسرارات الرجل الطيف نخبة
٤٢٤- لوائح الحق ولوائح العشق (شعر) نور الدين عبد الرحمن الجاسمي
٤٢٥- من طاموس إلى فرح محمود طلوعى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى نخبة
٤٢٧- بانثيراس الطاغية (رواية) باي إنكلان
٤٢٨- الخزانة الخفية محمد هوتك بن داود خان
٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سينسر وأندرجي كروز
٤٣٠- أقدم لك: كائنط كريستوفر وانت وأندرجي كليوفسكي
٤٣١- أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وذران جفتيك
٤٣٢- أقدم لك: ماكيا لللى باتريك كبرى وأوسكار زاريت
٤٣٣- أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلتن
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية نونكان هيث وچودى بورهام
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زربرج
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فردريك كولستون
٤٣٧- رحلة هندي في بلاد الشرق العربى شبلى النعمانى
٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بييرس
٤٣٩- موت المراهي (رواية) صدر الدين عيسى
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كرسن برستاد
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتى روى
٤٤٢- حثيثيسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها كيس فرستينغ
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه
٤٤٥- حول وزن الشعر پرويز نائل خانلرى
٤٤٦- التحالف الأسود الكسندر كوكرون وجيفرى سانت كلير
٤٤٧- ملحمة السيد قرات شعبي إسباني
٤٤٨- الفلاحون (ميراث الترجمة) الأب عيروط
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فركا وريبيكا رايت
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزبورن وبورن فان لون
٤٥٢- أقدم لك: لبنين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة چان لوك أرنو
٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال
مجاهد عبد المنعم مجاهد
عبد الرحمن الشيخ
نسيم مجلى
الطيب بن رجب
أشرف كيلانى
عبد الله عبدالرازق إبراهيم
وحيد النقاش
محمد علاء الدين منصور
محمود علاوى
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
ثرىا شلبى
محمد أمان صافى
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
همدى الجابرى
عصام حجازى
ناجى رشوان
إمام عبدالفتاح إمام
جلال الحفناوى
عابدة سيف اللولة
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
محمد طارق الشرقاوى
فخرى لبيب
ماهر جويجاتى
محمد طارق الشرقاوى
صالح علمانى
محمد محمد يونس
أحمد محمود
الطاهر أحمد مكي
محي الدين اللبان وإليم داود مرقس
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
إمام عبد الفتاح إمام
محمى الدين مزيد
حليم طوسون وفؤاد الدهان
سوزان خليل

٤٥٥	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦	لا تنسني (رواية)	مريم جعفرى	هويدا هزت محمد
٤٥٧	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨	الموريسكيون الأندلسيون	مريديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود ولينزا جانسنز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١	أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢	طه حسين من الأزهري إلى السوريين	عبدالرشيد الصانق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤	ديمقراطية للقلّة	مايكل يارفتى	حصّة إبراهيم المنيف
٤٦٥	قصص اليهود	لويس جترييرج	جمال الرفاعي
٤٦٦	حكايات حب وبيطولات فرعونية	فيولين فانويت	فاطمة عبد الله
٤٦٧	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلى	ربيع وهبة
٤٦٨	روح الفلسفة الحديثة	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠	الأراخى والجودة البيئية	جارى م. بيرنسنسكى وآخرون	محمد السيد الننة
٤٧١	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الراراق إبراهيم
٤٧٢	يون كيوخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٣	يون كيوخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٤	الأدب والنسوية	يام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥	صوت مصر: أم كلثوم	فرچينيا داتيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦	أرض العبايب بعيدة: بيم التونسي	ماريلين بورث	سحر توفيق
٤٧٧	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى تونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩	المقهسى (مسرحية)	لاوشنه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠	تساي ون جي (مسرحية)	كو موروا	عبد العزيز حمدي
٤٨١	بردة النبي	روى متحدة	رشوان السيد
٤٨٢	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير چاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣	النسوية وما بعد النسوية	سارة جاميل	أحمد الشامى
٤٨٤	جمالية التقى	هانسن روبييرت ياكس	رشيد بنحو
٤٨٥	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالمطعم عبدالغنى رجب
٤٨٧	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩	هُسُرل: الفلسفة علماً دقيقاً	إدموند هُسُرل	محمود رجب
٤٩٠	أسرار البيغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفرى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢	محمد على مؤسس مصر الحديثة	چي فارچيت	محمد رفعت عواد

٤٩٢-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد پالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصينى
٤٩٥-	اللوبى	إيوارد تيلان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١)	إكوانو باتولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	الطمانية والنوع والذلة في الشرق الأوسط	نادية الطلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريونز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	نقاطات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيتز روكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء في الغرب (ج١)	آرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمعتم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هاينجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هاينجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ريما كان قديساً (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهمي
٥٠٨-	المواوية بعد جلال الدين الرومي	عبد الباقي جلياناري	عبدالله احمد إبراهيم
٥٠٩-	الفر والإحسان في مصر سلاطين المماليك	أدم صيرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة المأزكة (مسرحية)	كارلو جولومتي	عبد الرزاق عيد
٥١١-	كوكب مرقع (رواية)	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابتة النقد السينمائي	تيموثي كوريغان	جمال عبد القاصر
٥١٣-	الطم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	منخل إلى النظرية الأدبية	جوانتان كولر	مصطفى بيومي عيّد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي نوجلاس	فدوى مالطي نوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في علاج الإيمان	أرنولد واشنطن وويلنا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا روس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الرباع الفرنسي بمصر من الطم إلى الغدوع	أحمد يوسف	أمل الصبيان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبد الوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منولى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامي والمحدث	باسيليو بايون مالدونادو	على إبراهيم منولى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم حيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسنون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرويل وويلم رانكن	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كامكا	ديفيد زين ميروهنس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكي والماركسية	طارق على ويل إيلانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع الصلابة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	منخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رونيه چينو	عمر الفاروق عمر

٥٣٦-	ما الذى حدث فى «معدن» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحي
٥٣٧-	الغامر والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعي
٥٣٨-	تلم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرفاوى
٥٣٩-	الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لبا	حمادة إبراهيم
٥٤٠-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزیز بقوش
٥٤١-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل منتجنون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٤٢-	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالفار مكارى
٥٤٣-	النفس والأخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانييلز	محمد الحديدى
٥٤٤-	خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشوشل	محسن مصيلحى
٥٤٥-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	روح عياش
٥٤٦-	هى تنخيل وللاس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٧-	قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٨-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	پاتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٩-	أقدم لك: ميلاني كلابن	روبرت هنتشل وآخرون	حمدى الجابرى
٥٥٠-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٥١-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٥٢-	أقدم لك: بارت	فيليب تودى وأن كورس	جمال الجزيرى
٥٥٣-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرين ويورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٥٤-	أقدم لك: علم العلامات	بول كويلي ولتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٥-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وييرو	حمدى الجابرى
٥٥٦-	الموسيقى والعولة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٧-	قصص مثالية	ميجيل دى ثريانتس	على عبد الرؤف اليمبى
٥٥٨-	مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٩-	مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفي السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٦٠-	إستراتيجية الأمريكية لقرون العائى والمطربن	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نمرالدين الجبالي
٥٦١-	أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس ووزدان جيفك	حمدى الجابرى
٥٦٢-	أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٦٣-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زويدين سارداوويورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٦٤-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالمعلى أحمد سالم
٥٦٥-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٦-	جناح جيريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٧-	بلايين ويلابين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٨-	روود الخريف (مسرحية)	خاثيرتو بيناينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٩-	عش الغريب (مسرحية)	خاثيرتو بيناينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٧٠-	الشرق الأوسط المعاصر	دييورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٧١-	تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٧٢-	الوطن المقتضب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٧٣-	الاحولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثائر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراغة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعملة	نيجير وونز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشى	محمد إبراهيم ومصام عبد الوداد
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكى	جون ماهر وچونى جرونز	محمي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (مج ١)	جون فيزر ويول سيترجز	بإشراف: محمد قنقى عبدالهادى
٥٨١-	الحقى يموتون (رواية)	ماريو بونز	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود فولت أبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزيبت مالكوس وروى أرمن	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزیز حمدى
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنيس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩-	تمبكت العجبية	فيلكس دييوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من المرووات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراثيوس	على عبدالتراب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (ج ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج ٢)	إكوانو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه وآخرين	إنهاب عبد الرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروياروخا	جمال عبد الرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهزين	محمود علارى
٦٠٠-	الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	محدث طه
٦٠١-	النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار: نمو فلسفة ما بعد حداثة	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣-	النقد الثقافى	أرثر أيزنجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج ١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إنرست زيبورسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦-	قصة البردى اليرباني فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيليبى	هبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيليبى	هبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١-	النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى هالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياسة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١١٩٢ إلى ١١٩٩	أليس يسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيليبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانيولى	عائدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماس ماستنك	بشير السباعى
٦٢١-	رباعيات الغيام (ميراث الترجمة)	عمر الغيام	محمد السباعى
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	آى تشينغ	أمير نبيه وعبد الرحمن حجازى
٦٢٣-	نوارى جحا الإيرانية	سميد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الطوانى
٦٢٥-	الجرح السرى	جان چينيه	محمد براءة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود الملبجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	فيقولاى جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	هبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	دولورس برامون	رائيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج بولندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتر	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارن	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	ألكسياد	الأميرة أناكرومينيا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قدرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر وبورين فان لون	ممنوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنمه حجاز (شعر)	عبد الماجد الدرايبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد ديفيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية وصاحبها الداخلي	تشارلز كجلي ويوجين ويتكوف	عيد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سمهر نبيح	عيد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نيني	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موياسان	سحر يوسف
٦٥٠-	الثورة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط	روجر أوين	عيد الوهاب علوب
٦٥١-	بيليسيس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبيان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطغاة (مسرحة)	إيريش كسندر	سمير جويس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الحميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خيز الشعب والأرض المعراء (مسرحتان)	ألفونسو ساسقرى	ممنوح البستاقى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والمويسكيون	مرثيس غارثيا أريثال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبداللطيف عبدالحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنود	داسو سالدنيار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امراة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وزنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولهاجانج انتش كليمن	جمال عبد الناصر ومحت البيار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القائمة لعلم الاجتماع الغربى	ألن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك جيمسون وماسار ميوشى	ليلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولف	جوستاف أدولفو بكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدوين	على عبد الأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للطفال	نخبة	إيتبال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحلفاوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الخمينى	آية الله العظمى الخمينى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، مج١)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، مج٢)	مارتن برنال	بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج١ ، مج١)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب في إيران (ج١ ، مج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاخرة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غريال
٦٨١-	هل يوجد نص في هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم حظر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣	سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكر	صبرى محمد حسن
٦٨٤	الأسال للصبغة الكاملة (أنا كذا) (ج١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥	الأسال للصبغة الكاملة (الصبغ) (ج٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦	امراة محارية (رواية)	ماكسين هونج كتجنسون	سحر توفيق
٦٨٧	محبوبة (رواية)	فنانة حاج سيد جوادى	ماجدة الغنائى
٦٨٨	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. دويس رويتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحى
٦٨٩	الملف (مسرحة)	تادوش روجيليتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢	أقدم لك: الوجوهية	ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	جانيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤	أقدم لك: مريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥	أقدم لك: رسل	ديك روينسون وچودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦	أقدم لك: روسو	ديك روينسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧	أقدم لك: أرسطو	روبرت ديفين وچودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سيفنسر وأنفوزيجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩	أقدم لك: التحليل النفسى	ييفان وارد وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٧٠٠	الكاتب ورواته	ماريو بارجاس يوسا	بسمه عبدالرحمن
٧٠١	الذاكرة والمداخلة	وليم رود فيليان	منى البرنس
٧٠٢	سيرة چيستن فى الله الهامى (سيرة الترجمة)	چوستينيان	عبد العزيز فهمى
٧٠٣	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	إدوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبد الحميد مذكور
٧٠٦	الشجرة الوراثة وكتاب التحولات	چونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧	أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كابلج وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨	فراغة من؟	دونالد مالوكولم ريد	رحف عباس
٧٠٩	معنى الحياة	الفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هانتشباى وچوموران - إليس	دعاء محمد الخطيب
٧١١	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢	الإلياذة (ج١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان اليستانى
٧١٣	الإلياذة (ج٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان اليستانى
٧١٤	حديث القرب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥	سر تدمر الإنكليز السكسونيين (سيرة الترجمة)	إسمون ديمولان	أحمد فتوى زغول
٧١٦	جمعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧	جمعة كل المعارف (ج٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨	جمعة كل المعارف (جده)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩	مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولدبرج	جميلة كامل
٧٢٠	مداخل إلى البحث فى تدمر اللغة الثانية	دونام چونسون	على شعبان وأحمد الخطيب

مصطفى إبيب عبد الفنى	هـ. ١. والمسون	٧٢١-	فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج ١)
الصفصافى أحمد القطورى	يشار كمال	٧٢٢-	الصفحة وقصص أخرى
أحمد ثابت	إفرايم نيمنى	٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية
عبد الريس	بول روبنسون	٧٢٤-	اليسار القرويدي
مى مقلد	چون فينكس	٧٢٥-	الاضطراب النفسى
مروة محمد إبراهيم	غيرمو غوثالبيس بوستو	٧٢٦-	الموريسكيون في المغرب
وحيد السعيد	باچين	٧٢٧-	حلم البحر (رواية)
أميرة جمعة	موريس آليه	٧٢٨-	العولة: تمجير العمالة والنمو
هویدا عزت	صادق زيباكلام	٧٢٩-	الثورة الإسلامية في إيران
عزت عامر	آن جاتى	٧٣٠-	حكايات من السهول الأنريقية
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	٧٣١-	النوع: الفكر والأش بين التميز والاختلاف
سمير جريس	إنجو شولتمه	٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)
محمد مصطفى بدوى	وليم شيكسبير	٧٣٣-	مأساة عطيل (مسرحية)
أمل الصبان	أحمد يوسف	٧٣٤-	يونانيرت في الشرق الإسلامي
محمود محمد مكي	مايكل كويرسون	٧٣٥-	فن السيرة في العربية
شعبان مكارى	هوارد زن	٧٣٦-	التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (ج١)
توفيق على منصور	پاتريك ل. أبوت	٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج ٢)
محمد حواد	چيرار دى چورج	٧٣٨-	نظن من سمر ما قبل التاريخ إلى العولة الطوبى
محمد حواد	چيرار دى چورج	٧٣٩-	سقوط من الإمبراطورية العثمانية حتى العهد العاصر
مرفت ياقوت	بارى هنس	٧٤٠-	خطابات السلطة
أحمد هيكل	برنارد لويس	٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر
رزق يهنسى	خوسيه لاكواندا	٧٤٢-	أرض حارة
شوقى جلال	روبرت أونجر	٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)
محمد أبو زيد	بيك الدينلى	٧٤٥-	المآثر السلطانية
حسن التميمى	چوزيف أ. شومبيتر	٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)
إيمان عبد العزيز	تريفلور وايتوك	٧٤٧-	الاستعمارة في لغة السينما
سمير كريم	فرانسيس بويل	٧٤٨-	تمجير النظام العالمى
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفيه	٧٤٩-	إيكولوجيا لغات العالم
بإشراف: أحمد عثمان	هوميروس	٧٥٠-	الإلياذة
علاء السباعى	نخبة	٧٥١-	الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسى
نمر عاروى	جمال قارصلى	٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	٧٥٣-	التنمية والقيم
عبد السلام حيدر	أنا مارى شيميل	٧٥٤-	الشرق والغرب
على إبراهيم منوفى	أندرو ب. ديبكى	٧٥٥-	تاريخ الشعر الإنسانى خلال القرن العشرين
خالد محمد عباس	إنريكي خارابيل بونثيلا	٧٥٦-	ذات اليمين الساحرة
آمال الروبى	پاتريشيا كرون	٧٥٧-	تجارة مكة
عاطف عبد الحميد	بروس روينز	٧٥٨-	الإحساس بالعولة

مصطفى ليبب عبد الغنى	هـ. أ. ولسون	٧٢١-	فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج ١)
الصفصافي أحمد القطورى	يشار كمال	٧٢٢-	الصفحة وقصص أخرى
أحمد ثابت	إفرايم نيمى	٧٢٣-	تحديات ما بعد الصهيونية
عبد الويس	پول روينسون	٧٢٤-	اليسار الفرويدى
مى مقلد	جون فيتكس	٧٢٥-	الاضطراب النفسى
مروة محمد إبراهيم	غيرمو غوثالبيس بوستو	٧٢٦-	الموريسكيون فى المغرب
وحيد السميد	ياچين	٧٢٧-	حلم البحر (رواية)
أميرة جمعة	موريس أليه	٧٢٨-	العولمة: تدمير العمالة والنمو
هويدا عزت	صادق زيبا كلام	٧٢٩-	الثورة الإسلامية في إيران
عزت عامر	آن جاتى	٧٣٠-	حكايات من السهول الأفريقية
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	٧٣١-	النوع، الفكر والأثر بين التميز والاختلاف
سمير جريس	إنجو شولتسه	٧٣٢-	قصص بسيطة (رواية)
محمد مصطفى بدوى	وليم شيكسبير	٧٣٣-	مسألة عطيل (مسرحية)
أمل الصبان	أحمد يوسف	٧٣٤-	بونابرت فى الشرق الإسلامى
محمود محمد مكى	مايكل كويرسون	٧٣٥-	فن السيرة فى العربية
شعبان مكارى	هوارد زن	٧٣٦-	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج ١)
توفيق على منصور	ياتريك ل. أبوت	٧٣٧-	الكوارث الطبيعية (مج ٢)
محمد هواد	جيرارد دى جورج	٧٣٨-	نسخ من عصر ما قبل التاريخ إلى الثورة الملوكية
محمد هواد	جيرارد دى جورج	٧٣٩-	نسخ من الإمبراطورية الشنتية حتى انهيارها
مرفت ياقوت	بارى هنتس	٧٤٠-	خطبات السلطة
أحمد هيكل	برنارد لويس	٧٤١-	الإسلام وأزمة العصر
رزق بهنسى	خوسيه لاكوارا	٧٤٢-	أرض حارة
شوقى جلال	روبرت أوتجر	٧٤٣-	الثقافة: منظور داروينى
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	٧٤٤-	ديوان الأسرار والرموز (شعر)
محمد أبو زيد	بيك الدنبلى	٧٤٥-	المآثر السلطانية
حسن النعمى	جوزيف أ. شومبيتر	٧٤٦-	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)
إيمان عبد العزيز	تريفلور وايتوك	٧٤٧-	الاستعارة فى لغة السينما
سمير كريم	فرانسيس بويل	٧٤٨-	تدمير النظام العالمى
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفيه	٧٤٩-	إيكولوجيا لغات العالم
بإشراف: أحمد عثمان	هوميروس	٧٥٠-	الإلياذة
علاء السباعى	نخبة	٧٥١-	الإسراء والمعراج فى نثر الشعر الفارسى
نمر عابدى	جمال قارصلى	٧٥٢-	ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	٧٥٣-	التنمية والقيم
عبد السلام حيدر	أنا ماري شميل	٧٥٤-	الشرق والغرب
على إبراهيم منوفى	ديكى	٧٥٥-	تاريخ الشعر الإيبانى خلال القرن العشرين
خالد محمد عباس	إنريكي خارنيل بونشلا	٧٥٦-	ذات العين الساحرة
آمال الروبى	پاتريشيا كرون	٧٥٧-	تجارة مكة
عاطف عبد الحميد	بروس روينز	٧٥٨-	الإحساس بالعملة

جلال الحفناوى	مولوى سيد محمد	٧٥٩- النشر الأردنى
السيد الأسود	السيد الأسود	٧٦٠- الدين والتصوير الشعبي للكنن
فاطمة ناعوت	فيرجينيا رولف	٧٦١- جيوب مثقفة بالحجارة (رواية)
عبدالعال صالح	ماريا سوايداد	٧٦٢- المسلم عدواً و صديقاً
نجوى عمر	أنريكو بيا	٧٦٣- الحياة فى مصر
حازم محفوظ	غالب الدهلوى	٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل)
حازم محفوظ	خواجه مير درد الدهلوى	٧٦٥- ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف)
غازى برو خليل أحمد خليل	تيرى هنتش	٧٦٦- الشرق المتخيل
غازى برو	نسيب سمير الحسينى	٧٦٧- الغرب المتخيل
محمود فهمى حجازى	محمود فهمى حجازى	٧٦٨- حوار الثقافات
رندا النشار وضياء زاهر	فرديريك هتمان	٧٦٩- ألباء أحياء
صبرى التهامى	بينيتو بيريت جالوس	٧٧٠- السيدة يريفيكنا
صبرى التهامى	ريكاردو جويرالديس	٧٧١- السيد سيجوننو سوميرا
محسن مصيلحى	إليزابيث رايت	٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثه
بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى	جون فيزد ويول ستيرجز	٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (ج٢)
حسن عيد ربه المصرى	مجموعة من المؤلفين	٧٧٤- الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمركبات
جلال الحفناوى	نذير أحمد الدهلوى	٧٧٥- مرآة العروس
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١)
عزت عامر	چيمس إ. ليدسى	٧٧٧- الانقجار الأعظم
حازم محفوظ	مولانا محمد أحمد ورشا القادري	٧٧٨- صفوة المديح
سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة ناكاهاشى	نخبة	٧٧٩- خيط العنكبوت وقصص أخرى
سمير عبد الحميد إبراهيم	غلام رسول مهر	٧٨٠- من أب الرسائل البنّية حجاز ١٩٢٠
نبيلة بدران	هدى بدران	٧٨١- الطريق إلى بكين
جمال عبد المقصود	مارفن كارلسون	٧٨٢- المسرح المسكون
طلعت السروجى	فيك جهرج ويول ويلدنج	٧٨٣- العولة والرعاية الإنسانية
جمعة سيد يوسف	ديفيد أ. رولف	٧٨٤- الإساءة للطفل
سمير حنا صادق	كارل ساجان	٧٨٥- تأملات عن تطور نكاه الإنسان
سحر توفيق	مارجريت أتوود	٧٨٦- المذنبه (رواية)
إيناس صادق	جوزيه بوفيه	٧٨٧- العودة من فلسطين
خالد أبو اليزيد البلتاجى	ميروسلاف قرنر	٧٨٨- سر الأهرامات
منى الروبى	هاچين	٧٨٩- الانتظار (رواية)
جيهان الميسوى	مونيك بونتو	٧٩٠- الفرانكفونية العربية
ماهر جويجاتى	محمد الشيمى	٧٩١- الطور ومامل الطور فى مصر القديمة
منى إبراهيم	منى ميخائيل	٧٩٢- دراسات حول القمص القصيرة لإبريس ومحفنة
رؤف وصلى	جون جريفيش	٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل
شعبان مكافى	هوارد زن	٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢)
على عبد الرؤف اليمبى	نخبة	٧٩٥- مخفارات من الشعر الإسباني (ج١)
حمزة المزينى	نعوم تشومسكى	٧٩٦- أفق جديدة فى دراسة اللغة والذهن

طلعت شاهين	نخبة	الرؤية في ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدر ودايفد جيلدر	الإرشاد النفسي للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمي الجمال	آن تيلر	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماكارثي	قضايا في علم اللغة التطبيقي	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير دولي	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شرين محمود الرهاوي	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة في الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخميسي	توماس باترسون	التفسير والتنمية في القرن العشرين	٨٠٣-
درويش العلوي	دانييل هيرلي-ليجييه وجان بول ويلام	سوسيولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البربري	كانز إيشيجودو	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المتوسطة	٨٠٦-
خيرى نومة	ميريام كوك	يحي حقي: تشريح مفكر مصري	٨٠٧-
أحمد محمود	نيفيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعيمي	جوزيف أشومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢)	٨١١-
فريد الزاهي	ميشيل مايفزولي	نقل العلم، الصورة والأساطير في الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	آني إرنو	لم أخرج من ليلى (رواية)	٨١٣-
أمال الروبي	ناقتال لويس	الحياة اليومية في مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى لبب عبد الفتى	ه. أ. ولفسون	فلسفة للكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عروكي	فيليب روجيه	العصر الأمريكي	٨١٦-
محمد لطفي جمعة	أفلاطون	مائدة أفلاطون: كلام في الحب	٨١٧-
ناصر أحمد وياتسي جمال الدين	أنفريه ريمون	البرلين والتجار في القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد وياتسي جمال الدين	أنفريه ريمون	البرلين والتجار في القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندي	وليم شكسبير	هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	٨٢٠-
عبد العزيز يقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامي	هفت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرواية (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعي	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	مصر التنهية لي إيطاليا (ج١) (ميراث الترجمة)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	مصر التنهية لي إيطاليا (ج١) (ميراث الترجمة)	٨٢٦-
محمد علي فرج	دونالد ب. كوك وثريرا تركي	أعمال مفروحة بعبير والمسيحيين والعلمانيين في القرن السادس	٨٢٧-
رمسيس شحاتة	ألبرت أينشتين	النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست رينان وجمال الدين الأفغاني	مناظرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم بور	رق العشق	٨٣٠-
محمد النادي وعليه عاشور	ألبرت أينشتين وإليوبولد إنفلد	تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	٨٣١-
حسن النعيمي	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (ج٢)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	فرتر شميدرس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-
محمد علاء الدين منصور	ذبيح الله صفا	كنز الشعر	٨٣٤-

علاء مزيمى	بينتر أوريان	تشيوخوف: حياة فى صور	٨٢٥-
ممنوح البستاوى	مرثيدس غارشيا	بين الإسلام والغرب	٨٢٦-
على فهمى عبدالسلام	ناتاليا فيكو	عناكب فى المصيدة	٨٢٧-
ابننى صبرى	نعوم تشومسكى	فى تفسير مذهب بوذى ومفالات أخرى	٨٢٨-
جمال الجزيرى	ستيفوارت سين ويبرين فان لون	أقدم لك: النظرية النقدية	٨٢٩-
فوزية حسن	جوتفولد ليسينج	الضواثم الثلاثة	٨٤٠-
محمد مصطفى بىوى	وليم شكسبير	هملت: أمير الدانمارك	٨٤١-
محمد محمد يونس	فريد الدين العطار	منظومة مصيبيات نامة (مج ٢)	٨٤٢-
محمد علاء الدين منصور	نخبة	من روايات القصيد الفارسية	٨٤٣-
سمير كريم	كريمة كريم	دراسات فى الفقر والعلة	٨٤٤-
طلعت الشايب	نيكولاس جويات	غياب السلام	٨٤٥-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	الطبيلة البشرية	٨٤٦-
أحمد محمود	مايكل ألبرت	الحياة بعد الرأسمالية	٨٤٧-
عيد الهادى أبو ريذة	يوليوس فلهاوزن	تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة)	٨٤٨-
بدر توفيق	وليم شكسبير	سونيتات شكسبير	٨٤٩-
جابر عصفور	مقالات مختارة	الخيال، الأسلوب، الحداثة	٨٥٠-
يوسف مراد	كلود برنار	الطب التجريبي (ميراث الترجمة)	٨٥١-
مصطفى إبراهيم فهمى	ريتشارد بوكنز	العلم والحقيقة	٨٥٢-
على إبراهيم منوفى	باسيليو بايون مالفونانو	الساعة فى الأتلى: سارة الزمن والمسنن (ج١)	٨٥٣-
على إبراهيم منوفى	باسيليو بايون مالفونانو	الساعة فى الأتلى: سارة الزمن والمسنن (ج٢)	٨٥٤-
محمد أحمد حمد	چيرارد ستم	فهم الاستعارة فى الأدب	٨٥٥-
عائشة سويلم	فرانثيسكو ماركيت يانو بيانويا	القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى	٨٥٦-
كامل عويد العامرى	أنثويه بريغتون	ناجيا (رواية)	٨٥٧-
بيومى قنديل	ثيو هرمانز	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	٨٥٨-
مصطفى ماهر	إيلف شيمبل	السياسة فى الشرق القديم	٨٥٩-
عادل صبحى تكللا	فان بلمان	مصر وأوروبا	٨٦٠-
محمد الخولى	چين سميث	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	٨٦١-
محسن الدمرداش	أرتور شنيتسلر	ببقاء الكاكابو	٨٦٢-
محمد علاء الدين منصور	على أكبر دلفى	لقاء بالشعراء	٨٦٣-
عيد الرهيم الرفاعى	دورين إنجرأمز	أوراق فلسطينية	٨٦٤-
شوقى جلال	تيرى إيجلتون	فكرة الثقافة	٨٦٥-
محمد علاء الدين منصور	مجموعة من المؤلفين	رسائل خمس فى الألفاق والأفانس	٨٦٦-
صبرى محمد حسن	ديفيد مايلو	الهمة الاستوائية (رواية)	٨٦٧-
محمد علاء الدين منصور	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	الشعر الفاريسى المعاصر	٨٦٨-
شوقى جلال	روين نوتبار وأخرون	تطور الثقافة	٨٦٩-
حمادة إبراهيم	نخبة	عشر مسرحيات (ج١)	٨٧٠-
حمادة إبراهيم	نخبة	عشر مسرحيات (ج٢)	٨٧١-
محسن فرجاني	لاوتسو	كتاب الطار	٨٧٢-

٨٧٣-	معلمون لمدارس المستقبل	تقرير صادر عن اليونسكو	بهاء شاهين
٨٧٤-	النهر الخالد (مج١)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٥-	النهر الخالد (مج٢)	جاويد إقبال	ظهور أحمد
٨٧٦-	دراسات في الموسيقى الشرقية (ج١)	هنري جورج فارمر	أمانى المنياوى
٨٧٧-	أدب الجدل والدفاع في العربية	موريتس شتينثيلدر	صلاح محجوب
٨٧٨-	ترجال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٧٩-	ترجال في صحراء الجزيرة العربية (ج١، ج٢)	تشارلز دوتى	صبرى محمد حسن
٨٨٠-	الواحات المفقودة	أحمد حسنين بك	عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه
٨٨١-	المستثمرون : خدمة وخيانة	جلال آل أحمد	سلوى عباس
٨٨٢-	أغاني شيراز (ج١) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٣-	أغاني شيراز (ج٢) (ميراث الترجمة)	حافظ الشيرازى	إبراهيم الشواربى
٨٨٤-	تعلم الأطفال الصغار	باربرا تيزار ومارتن هيوز	محمد رشدى سالم
٨٨٥-	روح الإرهاب	جان بولديار	يلى عرويكى
٨٨٦-	الترجمة والإمبراطورية	لوجلاس روينسون	ثائر ديب
٨٨٧-	غزليات سعدى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
٨٨٨-	أزهار مسلك الليل (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت
٨٨٩-	سارتورس (ميراث الترجمة)	وليم فيكت	ميخائيل رومان
٨٩٠-	منتخبات أشعار فراغى	مخدوم طلى فراغى	الصفهاني أحمد القطورى
٨٩١-	مفوضات مع الموتى	مارجريت آنود	هزة مازن
٨٩٢-	تاريخ المسيحية الشرقية	عزيز سورياى عطية	إسحاق عبيد
٨٩٣-	عبادة الإنسان المر	برتراند راسل	محمد قدرى حمارة
٨٩٤-	الطريق إلى مكة	محمد أسد	رفعت السيد على
٨٩٥-	وادی الفوضى (رواية)	فريدريش دورينمات	يسرى خميس
٨٩٦-	شعر الضفاف الأخرى	نخبة	زين العابدين فؤاد
٨٩٧-	اختراق الجزيرة العربية	ديفيد جورج هوجارث	صبرى محمد حسن
٨٩٨-	الإسلام والعلم	بروزين أمير على	محمود خيال
٨٩٩-	الديبلوماسية الفاعلة	بيتر مارشال	أحمد مختار الجمال
٩٠٠-	تيارات نقدية محدثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٩٠١-	مشتارات من شعر لى جاو شينج	لى جاو شينج	عبد العزيز حمدى
٩٠٢-	آلية مصر القديمة وأساطيرها	روبرت أرنولد	مروة الفقى
٩٠٣-	أفلام ومناهج (مج١)	بيل نيكلوز	حسن بيروى
٩٠٤-	أفلام ومناهج (مج٢)	بيل نيكلوز	حسن بيروى
٩٠٥-	تراث الهند	ج. ت. جارات	جلال السعيد الحفناوى
٩٠٦-	أسس الحوار في القرآن	هيربرت بومس	أحمد هويدى
٩٠٧-	آرثر.. متعة الحياة (رواية)	فرانسواز جيو	فاطمة خليل
٩٠٨-	الحلقة النقدية	ديفيد كوزنز هوى	خالدة حامد
٩٠٩-	الفنون والآداب تحت ضغط العولمة	جوهست سمايرز	طلعت الشايب
٩١٠-	بروميثيوس بلا قيود	داليد س. ليندس	مى رفعت سلطان

٩١١-	غبار النجوم	جون جريسين	عزت عامر
٩١٢-	ترجمات يحيى حقي (ج١) (ميراث الترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقي
٩١٢-	ترجمات يحيى حقي (ج٢) (ميراث الترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقي
٩١٤-	ترجمات يحيى حقي (ج٣) (ميراث الترجمة)	ديزموند ستيفوارت	يحيى حقي
٩١٥-	المرأة في أثينا: الواقع والقانون	روجر جست	منيرة كروان
٩١٦-	الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندي وعبد العظيم حماد
٩١٧-	موسوعة كميريدج (ج١)	نخبة	إشراف: أحمد عثمان
٩١٨-	موسوعة كميريدج (ج٢)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى
٩١٩-	موسوعة كميريدج (ج٣)	نخبة	إشراف: رضى عاشور
٩٢٠-	خليل جبران: حياته وعمله	چين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل
٩٢١-	له الأمر (رواية)	أحمفو كوروما	ثرثا إقبال
٩٢٢-	الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالثا	جمال عبد الرحمن
٩٢٣-	ملحمة حرب الاستقلال (شعر)	ناظم حكمت	محمد حرب
٩٢٤-	حتشپسوت: عظمة وسحر ونموش	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
٩٢٥-	رمسيس الثاني: فرعون المعجزات	كريستيان دى روش نوبلكور	فاطمة عبد الله
٩٢٦-	ترمال الى معراء الجزيرة العربية (ج٢، ج٣)	تشارلز نوتى	هبرى محمد حسن
٩٢٧-	ترمال الى معراء الجزيرة اللوبية (ج٢، ج٣)	تشارلز نوتى	هبرى محمد حسن
٩٢٨-	سجون الضوء	كيكى فرجسون	عزت عامر
٩٢٩-	نشأة الإنسان (مج١)	تشارلز داروين	مجدى المليجى
٩٣٠-	نشأة الإنسان (مج٢)	تشارلز داروين	مجدى المليجى
٩٣١-	نشأة الإنسان (مج٣)	تشارلز داروين	مجدى المليجى
٩٣٢-	حناق السر فى نفاق الضم (ميراث الترجمة)	رشيد الدين العمري	إبراهيم الشواربى
٩٣٣-	اللاعقلانية الشعرية	كارلوس بوسونيو	على منوفى
٩٣٤-	محنة الكاتب الافريقى	تشارلز لارسون	طلعت الشايب
٩٣٥-	تاريخ الفن الالمانى	فولكر جيهارت	علا عادل
٩٣٦-	بيولوجيا الجحيم	إد ريجيس	أحمد فوزى عبد الحميد
٩٣٧-	هيا تحكى (قصص أطفال)	أحمد ندالو	عبدالى سالم
٩٣٨-	الانطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر	بيير بورديو	سعيد العليمى
٩٣٩-	سجن العقل	ستيفن چونسون	أحمد مستجير
٩٤٠-	اليابان الحديثة: قضايا وآراء	مجموعة مقالات	علاء على زين العابدين
٩٤١-	الجماليات لم يولد بعد	أى كوينى أرماء	هبرى محمد حسن
٩٤٢-	القرن الجديد	إريك هوسيموم	وجيه سمعان عبد المسيح
٩٤٣-	لقاء فى الظلام	مختارات من القصص الافريقية	محمد عبد الواحد
٩٤٤-	الكونتراباس	پاتريك زوسكيند	سمير جريس
٩٤٥-	أعلام يفتة جوال منفرد (ميراث الترجمة)	چان چاك روسو	ثرثا توفيق
٩٤٦-	الزار ومظاهرة المسرحية فى إثيوبيا	ميشيل ليريس	محمد مهدى فتاوى
٩٤٧-	ماوراء المعنى والحقيقة	برتراند راسل	محمد قدرى عمارة
٩٤٨-	أفريقيا منذ عام ١٨٠٠	رونالد أوليفر وأنتونى أتمور	فريد جورج بورى

٩٤٩-	مقبرة الصدأ	أندريه فيش	نافع معلا
٩٥٠-	في علم الكتابة	چاك ديريدا	منى طلبة وأنور مغيث
٩٥١-	الانتهام (رواية)	فريدريش دورينمات	عماد حسن بكر
٩٥٢-	العبد ومسرحيات أخرى	أميرى بركة	تعيمة عبد الجواد
٩٥٣-	مختارات من الشعر الإسباني (ج٢)	نخبة من الشعراء	على عبد الوهوف البمبي
٩٥٤-	الاصول الاجتماعية للسياسة الترسية في عهد محمد علي	فرد لوسون	عنان الشهاوي
٩٥٥-	الطب والأطباء	سيلفيا شيفولو	ماجدة أباطة
٩٥٦-	نعم، ليست لدينا نيوترونات	أ. ك. ديوني	سمير حنا صادق
٩٥٧-	المركات الاجتماعية (١٧٦٨-٢٠٠٤)	تشارلز تلي	ربيع وهبة
٩٥٨-	أصوات على هامش الحرب	مريام كوك	صلاح حزين
٩٥٩-	الموريسكيون في الفكر التاريخي	ميفيل أنخيل بونيس	وسام محمد جزر
٩٦٠-	محمد علي الكبير	الابر عشان إبراهيم وكارولين وعلى كورخان	هدى كشروود
٩٦١-	شعر الرعاة (ميراث الترجمة)	مختارات من الأدب اليوناني	محمد صقر خفاجة
٩٦٢-	مدخل إلى الفلسفة	وليام جيمس إيرل	عادل مصطفى
٩٦٣-	منتخبات شعرية	حسن رضا خان الهندي	فاطمة سيد عبد المجيد
٩٦٤-	أصول التطرف	كيمبرلي بليكر	هبة روف وتامر عبد الوهاب
٩٦٥-	روح مصر القديمة	أنا روين	إكرام يوسف
٩٦٦-	ما وراء الطبيعة في إيران (سيراث الترجمة)	محمد إقبال	حسين مجيب المصري
٩٦٧-	فن الحرب (مج ١)	سون تزي	هشام المالكلي
٩٦٨-	عالم الخوارق	ج. كوير	كمال الدين حسين
٩٦٩-	التليفزيون خطي على الديمقراطية	كارل بوير وچون كوندري	مجدى عبد الحافظ
٩٧٠-	ربما في حلب ذات يوم ولعصم أخرى	نخبة	أحمد الشيمى
٩٧١-	الأدب الفارسي القديم (ميراث الترجمة)	پاول هوزن	حسين مجيب المصري
٩٧٢-	الإسهامات الإيطالية في عهد محمد علي باشا	مقالات مختارة	عماد البغدادي
٩٧٣-	تطور فن المعادن الإسلامي	أولكر أرغين صوى	الصفصافي أحمد القطورى
٩٧٤-	فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام	مجدى عبد الحافظ	هدى كشروود